Stolzmann, Rudolf

Grundzüge einer Philosophie der...

Jena

1920

98-84476-2
MASTER NEGATIVE #

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DIVISION

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

ORIGINAL MATERIAL AS FILMED -- EXISTING BIBLIOGRAPHIC RECORD

330.1
St69

Stolzmann, Rudolf, 1852-
Grundzüge einer philosophie der volkswirtschaft; versuch einer volkswirtschaftslehre auf philosophischem grunde, von Rudolf Stolzmann ... Jena, Fischer, 1920.
vii, 225 p. $25\frac{1}{2}$ cm.

394334

TECHNICAL MICROFORM DATA

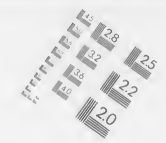
FILM SIZE: 35 mm
REDUCTION RATIO: 12:1
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 12/2/98
INITIALS: WW
TRACKING #: 33506

FILMED BY PRESERVATION RESOURCES, BETHLEHEM, PA.

2.5 mm 1234567890

2.0 mm ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ abcdefghijklmnopqrstuvwxyz1234567890

1.5 mm ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ abcdefghijklmnopqrstuvwxyz1234567890



PM-MGP
METRIC GENERAL PURPOSE TARGET PHOTOGRAPHIC

200 mm

150 mm

100 mm

1.0 1.1 1.25 1.4 1.6 1.8 2.0 2.2 2.5 2.8 3.2 3.6 4.0 4.5 5.0 5.6

1.0 mm ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ abcdefghijklmnopqrstuvwxyz1234567890

1.5 mm ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ abcdefghijklmnopqrstuvwxyz1234567890

2.0 mm ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ abcdefghijklmnopqrstuvwxyz 1234567890

2.5 mm ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ abcdefghijklmnopqrstuvwxyz 1234567890

A5

A4

A3

PRECISION℠ RESOLUTION TARGETS

A&P

A & P International
612/854-0088 FAX 612/854-0482
8030 Old Cedar Ave. So., Ste. #215
Bloomington, MN 55425

4.5 mm ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ abcdefghijklmnopqrstuvwxyz 1234567890

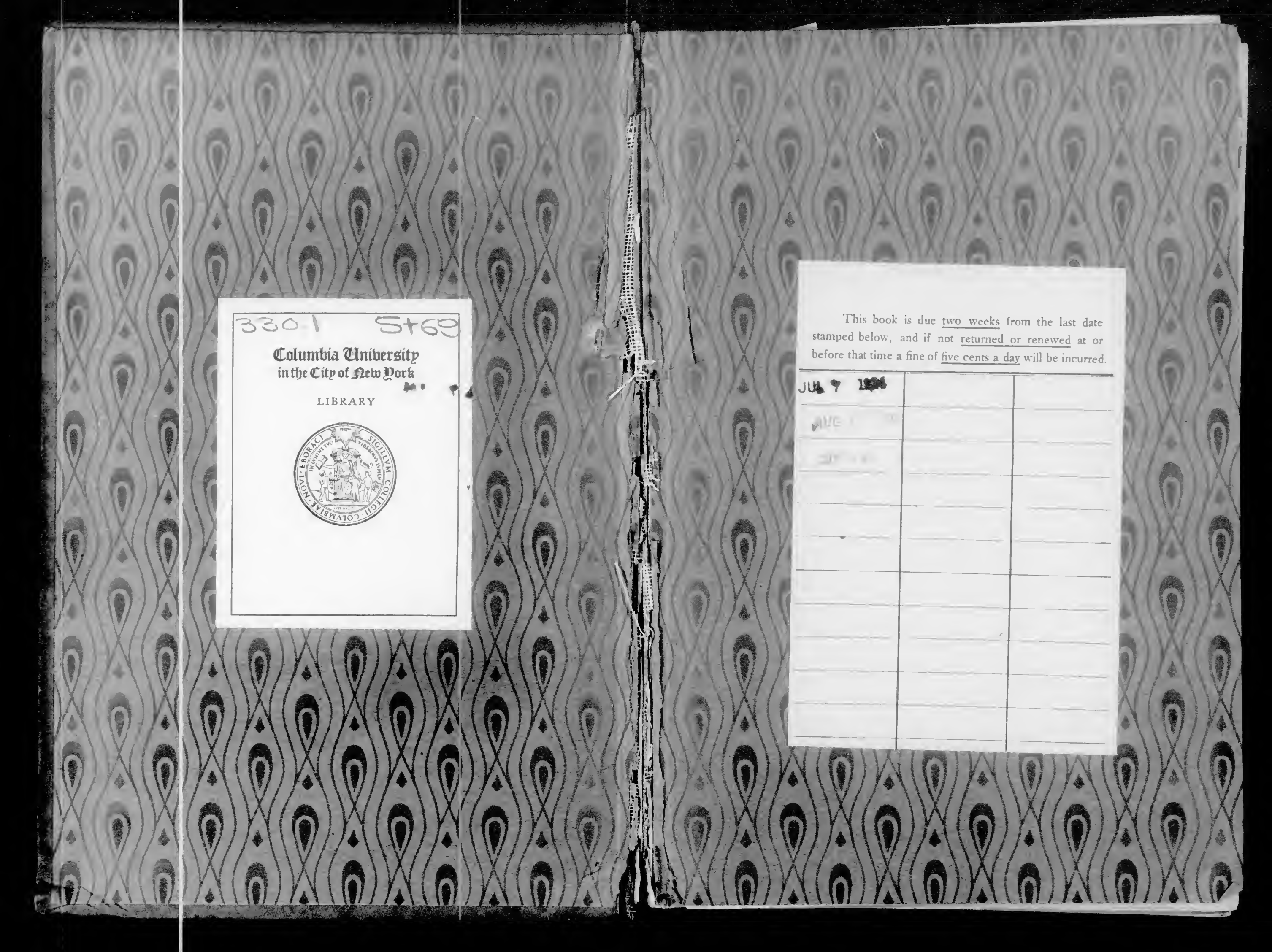
3.5 mm ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ abcdefghijklmnopqrstuvwxyz1234567890

RUDOLF STOLZMANN

GRUNDZÜGE EINER PHILOSOPHIE DER VOLKSWIRTSCHAFT



JENA, GUSTAV FISCHER



330.1 St69
Columbia University
in the City of New York
LIBRARY
This book is due two weeks from the last date stamped below, and if not returned or renewed at or before that time a fine of five cents a day will be incurred.

Grundzüge einer Philosophie der Volkswirtschaft

Versuch einer Volkswirtschaftslehre auf philosophischem Grunde

Von

Rudolf Stolzmann

Professor und Ehrendoktor der Staatswissenschaft



Jena
Verlag von Gustav Fischer
1920

Rudolf Stammler und Karl Diehl

in Verehrung

gewidmet.

Vorwort.

Wenn je eine Zeit, so bedarf die unsere der inneren Einkehr. Wo alle Fundamente wanken, muß ein Neubau von Grund auf erfolgen. Dazu ist ein Umlernen vonnöten, das indessen ein schwieriges Geschäft wäre, wenn es nicht einen Schatz ewiger Grundwahrheiten gäbe, den die Wissenschaft im Laufe der Jahrhunderte gesammelt, in letzter Linie aber die Mutter aller Wissenschaften, die Wissenschaft von den „letzten Gründen" aller Dinge: die Philosophie. Soll sie indessen für die Wirklichkeit des menschlichen Lebens und Strebens fruchtbar sein, so darf sie nicht fremd und vornehm über den Dingen im luftigen Reiche der Gedanken stehen, sie muß zu den Dingen herabsteigen und sie durchdringen. Sie muß sich dem Laufe der Zeiten anpassen, will sie das sein, was Hegel von ihr fordert: ihre Zeit im Gedanken erfaßt.

Diese Forderung wendet sich heute mehr wie früher an ein Gebiet von wachsender Bedeutung, das auf den ersten Anblick dem hohen Fluge des philosophischen Denkens entrückt zu sein scheint, an das Gebiet der materiellen Bedürfnisbefriedigung, an die Volkswirtschaft. Ist dies Entrücktsein nur ein Schein, und die vorliegende Schrift unternimmt es, hierfür den Beweis zu erbringen, so ist damit die Notwendigkeit einer Philosophie der Volkswirtschaft unmittelbar gegeben. Zwar ist ja kein Mangel an tiefgründigsten philosophischen Betrachtungen über das Wesen der Volkswirtschaft. Aber sie sind meist nur als ein Teilbestand in die Darlegungen einer fremden Wissenschaft eingestreut, sei es der allgemeinen, den Stoff der Nationalökonomie mitumfassenden Sozialphilosophie, sei es einer wenn auch noch so verwandten Zweigwissenschaft, so der Wissenschaft des Rechts. Ich denke dabei an Rudolf Stammlers vielseitige Sozial- und Rechtsphilosophie. Was aber bis auf den heutigen Tag fehlt, das ist ein eigenes, in sich geschlossenes System der Volkswirtschaftsphilosophie. Ein überzeugender Grund für dies Fehlen scheint mir nicht vorzuliegen, es ist wohl nur rein äußerlich durch den bisherigen Verlauf des wissenschaftlichen Betriebes zu erklären und zu entschuldigen. Die Tatsache etwa, daß die Grundprinzipien, die sog. Grundbegriffe oder Kategorien der Nationalökonomie mit denen der oben gedachten anderen Wissenschaften gemeinsam sind, ist kein Hindernis, da diese Allgemeinbegriffe für die volkswirtschaftliche Betrachtung ihre besondere Bedeutung und Ausgestaltung erhalten sowie eine besondere Methode erfordern.

Die vorhandene Lücke auszufüllen, ist das Bestreben der vorliegenden Schrift. Sie bildet den Versuch, eine Philosophie der Volkswirtschaft in ihren allgemeinsten Zügen auszuarbeiten. Den Mut für dieses Wagnis schöpfte ich aus dem folgerechten Verlaufe meiner bisherigen Studien. Ihr Ausgangspunkt war der *soziale Gedanke*, der unter der langen Herrschaft des naturalistischen Individualismus fast gänzlich zurückgedrängt und verschüttet war. Ihn wieder zu Ehren zu bringen, war das Streben meines Erstlingswerkes, der bereits im Jahre 1896 veröffentlichten Schrift: „*Die soziale Kategorie* in der Volkswirtschaftslehre“, worin ich, nach dem anregenden Vorbilde von *Rodbertus*, A. *Wagner* und *Schäffle*, die Bedeutung des Sozialen für das Wesen und die Entwicklung der sozialökonomischen Phänomene darzutun unternahm. Dem Begriffe des Sozialen liegt aber der *ethische Zweckgedanke* zugrunde. Dies führte mich naturgemäß zu dem umfassenderen Versuche, die Volkswirtschaft als ein *ethisches Zweckgebilde* zu begreifen und als solches in seinen Einzelmaterien darzustellen, in ausgesprochenem Gegensatze zur älteren Lehre, welche die Volkswirtschaft nicht nur ihrer Entstehung, sondern ihrem Wesen nach als ein *Naturgebilde* betrachtete. Es entstand mein größeres Schriftwerk: „Der Zweck in der Volkswirtschaft“ vom Jahre 1909, mit dem Untertitel: Versuch einer sozialorganischen Begründung der Volkswirtschaft. Wie mich so der Weg vom Sozialen zu der ihm immanenten Kategorie des Ethischen geführt, so war es nur ein kleiner Schritt zum Weiteren, von der Ethik zur Philosophie. Die Bahn von der Volkswirtschaft zur Philosophie, zu einer Philosophie der Volkswirtschaft, war freigemacht, und es traf somit die Forderung der Zeit mit den Ergebnissen meiner Untersuchungen harmonisch zusammen.

Die bedeutsame *Mission* einer Wirtschaftsphilosophie sehe ich in der Versöhnung sozialer Gegensätze. Dazu sollen — das ist mein sehnlichster Wunsch — die von mir aufgestellten „*Ansichbegriffe*“ ihren Beitrag liefern. Ich verstehe darunter die volkswirtschaftlichen Hauptbegriffe in ihrer übergeschichtlichen allgemeinphilosophischen Bedeutung Arbeit, Eigentum, Konkurrenz, Kapital und Wert, wie sie, bedingt durch das Wesen der Arbeitsteilung und Arbeitsgemeinschaft, in *jeder denkbaren* Art gesellschaftlicher Rechts- und Wirtschaftsordnung ihre Rolle spielen müssen, ganz gleich, ob diese Ordnung wie bisher individualistisch oder künftig sozialistisch geregelt ist. Nur auf diesem gemeinsamen Boden können sich Freund und Feind zusammenfinden, nur so können sie den *gemeinsamen Maßstab* gewinnen, um an ihm ihr abweichendes Einzelziel zu vergleichen und zu messen. Das *Ziel*, nach dem sie streben, wird so ein einheitliches, nur um die *Mittel*, um die Wege zu ihm bewegt sich der Kampf. Nur so, führte ich an anderer Stelle aus, wird die Wahlstatt geschaffen, auf der die Waffen gleich sind, und wo man, ohne aneinander vorbeizureden und vorbeizustreben, erst endlich einmal erkennt, *worum* man sich eigentlich streitet. Es ist besonders das heute zu einer brennenden Frage gewordene Verhältnis von Arbeit zum Kapital, das ich unter diesem Gesichtspunkte in längeren Kapiteln behandele, sowie auch die damit in Verbindung stehende Frage über die Beteiligung der Arbeiter am Ertrage der Unternehmungen.

Was aber bei alledem wie ein roter Faden meine gesamten Betrachtungen durchzieht, das ist die Frage nach dem für alle gesellschaftliche Regelung entscheidenden Verhältnisse zwischen dem Indi-

vidual- und dem Sozialprinzip. Die Ordnung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft ist es, welche die *jeweilige* „Lösung“ der sozialen Fragen bedingt. Ich sage: die Lösung der sozialen *Fragen* und nicht *der* sozialen Frage. Denn die Lösung der letzteren für alle Zeit und Ewigkeit ist eine geflügelte Hoffnung, ein bloßes Ideal, das eben — was das Wesen aller Ideale — nur Ideal bleibt und lediglich einen Richtpunkt des Strebens bedeutet, ohne in der Wirklichkeit jemals seine Vollendung zu erreichen. Es ist das im Wesen der Gesellschaft als solcher begründet, die niemals das Bild der Ruhe, sondern nur immer das Bild aktiver Bewegung darbietet.

Individual- und Sozialprinzip, Individuum und Gesellschaft das sind die untrennbaren Pole in der höheren Einheit aller menschlichen Gemeinschaft. Der „reine“ Individualismus hat während der Probejahre seines Wirkens, in den Zeiten des Liberalismus und Manschestertums, seine Unfähigkeit endgültig erwiesen; aber auch Sein oder Nichtsein des Sozialismus hängt davon ab, ob und wieweit er imstande ist, die urwüchsigen Triebkräfte der individuellen Interessen in seinen Dienst zu stellen; denn die Idee, sagt *Marx* sehr treffend, hat sich noch immer *blamiert*, wenn sie sich nicht der persönlichen Interessen bediente. Ich möchte deshalb auch dieses Vorwort mit den Worten schließen: Möge man in der uns bevorstehenden Zeit intensivster Regelung nicht die heiligen und unantastbaren Urbedingungen aller Wirtschaft vergessen: die Hebung der natürlichen Produktivkräfte und deren wichtigste: den *Menschen* in seiner Eigenart! Wenn er aufhört, seinen Selbstzweck zu erfüllen, ist er auch ein schlechtes Organ, ein schlechtes Mittel für die Gemeinschaft. Differenzierung und Integration, Individualismus und Sozialismus, die Hebung des Subjekts und die Kräftigung der Gemeinschaft sind die zwei Seiten einer und derselben Sache, die sich untereinander bedingen. Wie in der Natur, so kann auch in der Gesellschaft nur die Auslese der Tüchtigsten zum Ziele führen, zum Ziele des modernen Kulturstaates, den einst unser unvergeßlicher Lehrer, *Adolf Wagner*, dahin umschrieben hat: „*möglichst nur die allgemeinen Bedingungen* für die Entwicklung des *selbsttätigen* Individuums zu erfüllen und *dadurch* einen immer größeren Teil der Bevölkerung zum *Mitgenuß an den Kulturgütern zu erheben*.“

Hainbergshöh und Charlottenburg, im September 1920.

Rudolf Stolzmann.

Inhalt.

Einleitung.

Den Neigungen der Forschenden entsprechend, bewegt sich der Betrieb der Einzelwissenschaften zwischen zwei Extremen: man hält sich entweder an den Sonderstoff der Wissenschaft und versucht aus ihm heraus ein mehr oder minder geschlossenes System zu gewinnen; oder man stellt diesen Stoff in den lebendigen Zusammenhang des Allgemeinwissens, um ihn von hier aus als organischen Teil zu bewältigen. Aus dieser verschiedenen Stellung zur Sache erklärt sich auch der oft unfruchtbare Methodenstreit zwischen Empirikern und Systematikern, es erklären sich daraus auch die gegenseitigen Anfechtungen und Anklagen, man verkennt, daß man doch derselben Sache dienen will und soll! Die Extremrichtung der Empiriker zerfällt, wenn von den Nichts-als-Praktikern abgesehen wird, in Untergattungen: in die der lediglich beschreibenden Theoretiker, in die der historischen oder sog. realistisch-statistischen und in die der „exakten“, d. i. mathematisch-psychologisch deduzierenden Schulen. Sie glauben oft der systematisch-philosophischen Methode den Vorwurf machen zu sollen, daß diese in eine fremde Wissenschaft abirre, daß sie z. B., statt Jurisprudenz und Wirtschaftslehre, „Soziologie“, Ethik und leider auch Philosophie treibe, damit aber die Forschung von ihrem ureignen Erkenntnisobjekt abziehe. Die andere Richtung pariert dann diesen Angriff mit dem Vorwurfe des einseitigen Banausentums, den sie der gegnerischen Richtung entgegenhält, im ganzen aber ist sie bescheiden und friedsam, sie begnügt sich mit der Abwehr und nimmt für sich nur eine gleichberechtigte Stellung neben der empirischen Methode in Anspruch.

In der Schwesterwirtschaft der Nationalökonomie, der Jurisprudenz, scheint der Streit allmählich zu einem Ausgleich zu gelangen. Er bewegt sich hier um das Verhältnis der theoretischen zur sog. technischen Rechtslehre. Die u. a. von Stammler vertretene Richtung, die das Recht vom Standpunkte der allgemeinen Sozialphilosophie aus begründet, gewinnt an Boden, ohne jedoch der früher herrschenden „technischen“ Richtung irgendwie ihr Existenzrecht streitig zu machen.

„Nichts wäre verkehrter“, sagt Stammler, „als aus der Klarlegung des in jedem Zeitpunkte begrenzten Zieles eine Geringschätzung der technischen Rechtslehre herleiten zu wollen. Ihre Arbeit, die scharfe Durchleuchtung des empirischen Rechtsstoffes, seine Versetzung in Ordnung und in konkrete Einheit ist eine unentbehrliche Vorstufe für die theoretische Rechtslehre. Ehe nicht der Inhalt einer rechtlichen Gesetzgebung in

seinem wirklichen Wollen deutlich gemacht ist, kann an eine richtige Bestimmung des sachlichen Wertes selbstredend nicht herangetreten werden" („Das richtige Recht", Berlin 1902, S. 15).

Nicht so verheißend liegt zurzeit noch der status causae et controversiae auf dem Gebiete der Nationalökonomie. Hier war bis vor kurzem eine kampffreudige Richtung herrschend, die sich hartnäckig gegen alle Philosophie abschließt und in aggressiver Form einen Trumpf darauf setzt, alle philosophische oder „soziologische" Allgemeinbetrachtung aus den Hallen der volkswirtschaftlichen Wissenschaft herauszuweisen. Sie hat es unternommen, aus der Gesamtheit der sozialen Erscheinungen einen spezifisch „ökonomischen" Grundstoff und mit ihm ein eigenes „ökonomisches" Erkenntnisprinzip „herauszuzimmern". Und so glauben die Vertreter dieser von ihnen selbst so genannten „reinen" Ökonomie das Gebiet der nationalökonomischen Forschung freigemacht zu haben vor den störenden Schlacken alles fremdartigen Beiwerks. Man denkt die Wirtschaft aus der Wirtschaft zu erklären und auf Grundlage dessen, was man das „wirtschaftliche Prinzip" nennt. Einer der neuesten Anhänger dieser Lehrweise, Schumpeter, hat deshalb für sie geradezu die Bezeichnung: rein-ökonomische „Monroetheorie" geprägt. Aber sie mag sich hüten, daß sie nicht in die Manier anderer Monroedoktrinen ausarte und aus dem ursprünglichen Streben nach Freiheit und Gleichheit zur doktrinären Vergewaltigung umschlage.

Als Ausgang aller Wissenschaft bleibt der empirischen Methode ihr Urrecht für alle Zeiten gewahrt. Denn mit der Erfahrung, sagt Kant, hebt alles Wissen an. Die Induktion geht als das zeitlich Frühere aller Deduktion voran. Aber, sagt derselbe Kant — und das gilt auch für das Gebiet der praktischen Vernunft, für das Gebiet der Geisteswissenschaften —:

„Die Erfahrung sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, daß es notwendigerweise so und nicht anders sein müsse. Eben darum gibt sie uns auch keine wahre Allgemeinheit, und die Vernunft, welche nach dieser Art von Erkenntnissen so begierig ist, wird durch sie mehr gereizt als befriedigt." Und ferner: „Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung ... Erfahrung gibt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und komparative Allgemeinheit (durch Induktion) ... sie ist nichts anderes als eine kontinuierliche Zusammenfügung (Synthesis) der Wahrnehmungen", sie bedarf der Durchdringung mit reinen Verstandesbegriffen (Kategorien), als den „wahren Stammbegriffen des reinen Verstandes, die dazu dienen, Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können" (Prol. § 30).

Erst hierdurch schließt sich der rohe Stoff zu einer Einheit zusammen. Die Empirie lehrt uns nur Fakta, sie sagt uns nichts über den zureichenden Realgrund. Die Empiriker, sagte schon Aristoteles kennen das „Daß", aber nicht das „Weshalb", das ὅτι, aber nicht das διότι. Dem einseitigen Empirismus und Historismus hat man wegen seines häufig beobachteten Fanatismus der Beschreibung so etwas wie eine „zyklopische Gelehrsamkeit" vorgeworfen, denn einer solchen, sagt Kant, fehlt ein Auge, „das Auge nämlich der wahren Philosophie, um die Menge des historischen Wissens, die Fracht von hundert Kamelen, zweckmäßig zu benutzen" (Anthropologie S. 58). „Ich danke", sagt Kant in einem anderen Zusammenhang, „für den bloß empirisch Reisenden und seine Erzählung, wenn es um eine zusammenhängende Erkenntnis zu tun ist, daraus die Vernunft etwas zum Behufe einer Theorie machen soll."

Der Empirismus in dieser seiner absichtlichen Beschränkung hat sich in allen drei Zweigen der Nationalökonomie hervorgetan, in der

Wirtschaftsgeschichte, in der (systematischen) Wirtschaftstheorie und in der Wirtschaftspolitik.

I. Für die Wirtschaftsgeschichte trifft dieser Tadel natürlich nur diejenigen Historiker, die nicht über das erste der drei Stadien hinauskommen, die ein tiefer dringender Historismus zu durchschreiten hat. Die Wissenschaft der Nationalökonomie, sagt Schmoller in seinem „Grundriß" S. 100ff., will von der Volkswirtschaft ein vollständiges Bild, einen Grundriß der volkswirtschaftlichen Erscheinungen nach Raum und Zeit, nach Maß und historischer Folge entwerfen. Sie darf sich deshalb nicht darauf beschränken: 1. den Stoff richtig zu beobachten und zu beschreiben, 2. das richtig Beobachtete in ein System von Begriffen nach Gleichartigkeit und Verschiedenheit einzuordnen (Definition und Klassifikation); sondern sie will auch 3. das so Geordnete in der Form typischer Regelmäßigkeiten und eines durchgängigen Kausalzusammenhanges zu begreifen suchen. Ob eine solche „Typisierung" nicht doch noch, als bloße verallgemeinernde Abstraktion, im Stoffe stecken bleibt, das soll an dieser Stelle ununtersucht bleiben, es genüge der Hinweis, wie die im Stoffe wühlenden Historiker noch heute vielfach über das erste der drei Stadien nicht hinausgekommen sind. Ist doch aus ihren Reihen das Wort gefallen, die Beschreibung selbst der bescheidensten wirtschaftlichen Erscheinungen der Vergangenheit und der Gegenwart sei mehr wert wie alle abstrahierende Theorie zusammen. Bei solcher Befangenheit der Denkweise ist es dann wohl erklärlich, wie sich der tote Stoff der Monographien und der Statistik zu Bergen häuft und ein unfruchtbares Leben im Staube kostbarer, aber nicht ausgenutzter Archive führt.

II. Das Gegenstück zu diesem banausischen Kärrnertum einseitiger Wirtschaftshistorik bietet auf dem Gebiete der Wirtschaftstheorie die Schule der Reinökonomiker. Während die Historiker wenigstens den Stoff aus dem ganzen Gebiete der Wirtschaftserscheinungen in Vergangenheit und Gegenwart arbeitsteilig erfassen wollen, beschränken sich die Vertreter der rein-ökonomischen Wirtschaftstheorie absichtlich auf die Erforschung eines engeren Erscheinungsgebietes, nämlich auf das fingierte Wirtschaftsgebiet eines isolierten Robinson und eines ferner fingierten großen Robinson rein ökonomischer Faktur, als welchen sie das Gefüge der Volkswirtschaft betrachten. In beiden „Einheitswirtschaften" kommt nur das Verhältnis des Menschen zur Natur zur Geltung, die sozialen Kategorien, die das Verhältnis des Menschen zum Menschen angehen, sind auf diese Weise aus der Betrachtung ausgeschaltet, das Feld ist freigemacht für die naturalistische Erklärung der Dinge, für das psychologische Vorgehen und die Aufstellung mathematischer Größenformeln. Es entsteht so der Schein der „exakten" Forschung, welche Eigenschaft diese Schule mit besonderer Genugtuung für sich in Anspruch nimmt, die Schule, die ich meine, ist die sog. österreichische, die Grenznutzenlehre, von Menger begründet, besonders durch v. Wieser und v. Böhm-Bawerk ausgebaut, sie nennt sich auch geradezu die moderne Schule und, wenn man nur den Umfang ihrer Ausbreitung über die ganze Erde und die große Zahl ihrer Vertreter berücksichtigt, nicht ohne Grund. Schon als naturalistische Schule kann man sie modern nennen, weil der Naturalismus selbst heute noch Trumpf ist.

Es wird diese Schule von dem an sich löblichen Bestreben geleitet, die volkswirtschaftlichen Erscheinungen „aus der Tiefe" heraus zu erklären. Auch sie geht, wie v. Böhm-

Bawerk sagt (im Vorwort zur 1. Aufl. seiner „Positiven Lehre vom Kapitalzins“, Innsbruck 1888), von der empirischen Grundlage aus. Man kann aber, so meint er dort, „eben in verschiedener Art Empirie treiben. Man kann die Erfahrungstatsachen, auf die man sich stützt, entweder aus der Wirtschaftsgeschichte schöpfen, oder man kann sie durch die Statistik sich vorführen lassen, oder man kann sie dem gemeinen täglichen Leben, so wie es jedem von uns sich darbietet, durch schlichte und formlose Beobachtung unmittelbar abzulauschen suchen. Keine dieser drei Weisen hat ein Monopol, sondern jede von ihnen hat ihren besonderen, eigenartigen Wirkungskreis. Es liegt in der Natur der Sache, daß die historische und die statistische Forschung uns das Erfahrungsmaterial in viel größerem Stil und aus viel umfangreicheren Beobachtungsgebieten erschließen; dafür vermögen sie aber überall nur die gröberen und mehr äußerlichen (?) Tatsachen zu erfassen: sie sieben gleichsam die wirtschaftlichen Ereignisse mit einem groben Siebe, durch welches eine Menge von zarten, unscheinbaren und zumal mehr innerlichen Zügen des Wirtschaftslebens unerfaßt hindurchschlüpft. Will man nun auch (!) diese zu Forschungszwecken heranziehen . . . so erübrigt nichts (?), als zu der verhältnismäßig engen (!), aber eindringlichen persönlichen Lebensbeobachtung seine Zuflucht zu nehmen.“

Diese „Enge“ der persönlichen d. h. der individualistisch-psychologischen Beobachtung hat die Grenznutzenlehre nur allzusehr bewiesen. Wie verkehrt aber, den erst zu siebenden Stoff, das Zusiebende aus seiner eigenen, innerlichen, „zarten“ Eigenart allein begreifen und erklären zu wollen. Statt das wirtschaftende Individuum mitten in das soziale Getriebe hineinzusetzen, den eigenartigen Organismus dieses Getriebes als konstitutionelles Eigenmoment zu begreifen und aus ihm heraus das Werten und Handeln des Einzelwirtschafters, als eines „sozialen“ Individuums, zu erfassen, ist jene Lehre den umgekehrten Weg gegangen. Sie geht vom isoliert gedachten Menschen aus, sie abstrahiert — ich möchte sagen: eigensinnig — zunächst von alle dem, was erst den lebendigen Begriff einer Gesellschaft überhaupt ausmacht und allein ihr planmäßiges Zusammenwirken zum Verständnis bringen kann. Nach dieser Lehre ergibt sich, „organisiert“ sich die Volkswirtschaft erst aus dem Zusammenstoß der robinsonadischen Einzelgebilde, aus ihren „übergreifenden“ gegenseitigen Beziehungen, m. a. W. aus der „Resultante“ der individualistischen Bedarfsregungen und Wertschätzungen, die sich „dann auf dem Markte begegnen“. Es war Liefmann vorbehalten, wenn man von Schumpeter absehen will, vom Boden der Grenznutzenlehre aus ganz folgerecht, in seiner „rein psychischen“ Theorie die letzten Konsequenzen jener Lehre zum allerschroffsten Ausdruck zu bringen. Auch er rühmt sich, als rechter Empiriker seine Theorie rein aus der eindringlichen, persönlichen Lebensbeobachtung gewonnen zu haben.

Man sieht, zu welchen ganz verschiedenen Ergebnissen die der Empirie huldigenden Theoretiker gelangen können und tatsächlich gelangt sind, einerseits die empirisch vorgehenden Historiker, wie etwa Schmoller, die in ihrem weiten Blik und mit der Zurückweisung der veralteten Auffassung der Volkswirtschaft als eines reinen Naturgebildes, mit aller Energie auf den sozialen, ja ethischen Charakter der Volkswirtschaft hinweisen; andererseits die Anhänger der ebenso „empiristischen“ Grenznutzenschule, die da meinen, sich in ihrer isolierenden Betrachtungsweise nur eine höchst verdienstvolle „Beschränkung“ auferlegt zu haben.

Alle „Beschränkung“, alle Isolierkunst in Ehren! In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister. Aber dieses weise Wort hat, wie der Dichter selbst es oft genug erläutert, keineswegs irgendetwas mit der handwerksmäßigen Beschränkung oder gar Beschränktheit eines einseitigen Spezialistentums gemein, nichts gemein mit dem Verlangen isolierender Abschließung. Er stellt umgekehrt die Forderung auf, daß das Einzelne

und die Einzelnen sich in der Rolle dienender Glieder zu bewähren haben, die sie im großen Rahmen des Ganzen erfüllen sollen. Erst in diesem Rahmen hat die Kunst der isolierenden Abstraktion ihre große Bedeutung. Gerade für die Volkswirtschaftslehre. Bei der komplexen Verschlungenheit der volkswirtschaftlichen Erscheinungen kommt man ohne diese Kunst nicht aus. Vertritt das Isolieren doch das hier nicht ausführbare Hilfsmittel des Experiments, das der Naturwissenschaft auf ihrem Gebiete die überzeugende Sicherheit ihrer Erkenntnisse verschafft hat. Aber doch ist die isolierende Abstraktion nur eine Unterart des begrifflich logischen Trennens, die auf dem ganzen Felde der Erkenntnis nur in Gemeinschaft mit dem verbindenden Denken zum Ziele führt, das Auseinanderlegen mit dem darauf folgenden Wiederzusammenfügen, die Analyse mit der zusammenfassenden Synthese. Denn, sagt Kant, wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen (Kr. I, S. 15). Die Nationalökonomie hat schon zu lange dem zentrifugalen Prinzip der Relativität gehuldigt, sie hat sich endlich aus der splendid isolation auf den gemeinsamen Mutterboden aller sozialen und aller Geisteswissenschaften zu stellen, aus dem herausgerissen sie verknöchert und verdorrt. Aus diesem Mutterboden muß sie ihre beste Nahrung schöpfen, hier sind die starken Wurzeln ihrer Kraft.

III. In der Wirtschaftspolitik hat sich der Empirismus, besonders im Marxismus, in der Unterstellung geltend gemacht, wonach das in der Wirklichkeit beobachtete tatsächliche Auftreten und Anwachsen machtvoller Zeitströmungen einen Schluß nicht nur auf ihre Berechtigung, sondern auch auf die Notwendigkeit ihrer Weiterentwicklung und ihres schließlichen Sieges an die Hand gebe. Aber dieser Schluß bedeutet nur eine Potenzierung des berüchtigten Fehlschlusses: Post hoc, ergo propter hoc. Diese rein kausal-genetische Methode der Schlußziehung ist gleichzeitig ein logischer und ein ethischer Verstoß, beides deshalb, weil sie nur für das Gebiet der Naturerscheinungen in ihrer ewig gleichbleibenden kausalen Gesetzmäßigkeit, nicht aber für die variablen Gebilde der Gesellschaft ihr Recht hat. Die menschliche Gesellschaft ist das Produkt nicht nur der unabänderlichen und deshalb in ihrer Wirksamkeit berechenbaren Naturfaktoren, sie ist zugleich und sogar im entscheidenden Sinne das Produkt der Freiheit und der deshalb kausal unberechenbaren frei-sittlichen Entschließung, ein Menschenwerk, das von Menschen geschaffen ist und seinen Ausbau von der Autonomie des menschlichen Willens erwartet. Diese Autonomie ist von der Heteronomie des zwangläufigen Naturgeschehens in ihrem Wesen verschieden. Man kann aus gegebenen sozialen Erscheinungen heraus niemals den gesicherten Schluß auf die notwendige Abfolge der künftigen Entwicklung ziehen. Hier tut sich die unüberbrückbare Kluft zwischen dem naturgesetzlichen Kausalgeschehen und der sozial-ethischen Teleologie, zwischen Sein und Seinsollen auf. Nur auf dem Gebiete des Naturgeschehens kann man aus den gegebenen Voraussetzungen auf das Zukünftige schließen; für das soziale Gebiet kann man immer nur sagen: es soll so sein und werden. Hier versagt der kausale Schluß, es ist nur ein sittlicher Imperativ, eine regulative Idee gegeben, nicht aber, wie dort, eine kausal greifbare Gesetzmäßigkeit. Auch das ethisch Gefährliche solcher angeblich kausalnotwendigen, aber tatsächlich willkürlichen Begründungen liegt auf der Hand, der Wunsch ist der Vater des Ge-

dankens, die Tendenz wird in die Dinge hineingetragen. Die Idee der natürlichen Entwicklung wird zur Prophezeihungskunst, sie führt zum Fatalismus oder zum moralichen laisser faire.

Damit erhält zugleich diejenige Spielart des Empirismus und Naturalismus ihre Kennzeichnung, welche der materialistischen Geschichtsauffassung zugrunde liegt. All dies wird im Laufe der Schrift eine eingehende Begründung erfahren. Sie ist nur aus der Tiefe sozialphilosophischer Würdigung, insonderheit aus den Ergebnissen einer allgemeinen Volkswirtschaftsphilosophie, zu gewinnen.

I. Allgemeiner Teil.

1. Die Abgrenzung des wirtschaftsphilosophischen Feldes.

Wie die Rechtsphilosophie ist auch die Philosophie der Volkswirtschaft nur als ein Teil, als eine Provinz aus dem größeren Reiche der Gesamtphilosophie zu begründen. Denn da letztere den kosmischen Zusammenhalt aller Dinge zum Gegenstande hat, darf sie keinerlei Exemtion dulden. Der Einheit des kosmischen Geschehens entspricht die Einheit der philosophischen Erkenntnis. Die Philosophie ist eine, sie ist die Universalwissenschaft, sie ist Weltweisheit auch in dem Sinne, daß sie das letztmögliche Wissen über diese ganze Welt erstrebt, das Wissen der Ideen oder der ewigen Urbilder der Dinge, wie Schelling es nennt, und wie schon Aristoteles es bezeichnet als *τὴν ἐπιστήμην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητικήν*, d. i. das Verständnis der letzten Prinzipien und Ursprünge der Dinge. Im großen Kosmos sind, wie es die feinfühlige Sprache ausdrückt, die „Dinge" durcheinander „bedingt". Es wirken alle Dinge nur im Vereine, tout se tient dans ce monde-ici. „Jeder Körper", sagt Leibnitz in seiner Monadologie, „spürt alles, was sich in der ganzen Welt ereignet, so daß jemand, der alles sieht, in jedem einzelnen lesen könnte, was sich überall begibt, und dazu alles, was sich begeben hat und sich begeben wird, indem er in dem Gegenwärtigen das in Zeit und Raum Ferne wahrnimmt."

> Das Stäubchen selbst, der unfruchtbare Stein,
> Indem er sein Gesetz hat, muß er wirken
> Und tätig für das große Ganze sein (Göthe).

Vergleichend könnte man das als den Sozialismus der Dinge bezeichnen. Er entspricht im großen dem Sozialismus der menschlichen Gesellschaft im kleinen. Ist doch dieser gesellschaftliche Sozialismus nur ein Mittelglied, ein Mesokosmos, der den Mikrokosmos des individuellen Bewußtseins mit dem Makrokosmos des Universums verbindet und zusammenhält, die Gesellschaft steht mitten zwischen beiden, sie bildet die Brücke zwischen Individuum und Welt. Erst durch sie kann der Mensch hoffen, den ewig gesuchten festen Punkt zu finden, auf dem er, sonst unstetig im losen All hängend, erst stehen kann, der ihm seine Stellung in demselben zuweist und von der er aus, wenn er den Mut hat, an seinem Teile die Welt zu bewegen hoffen darf.

Den Weg zu diesem Ziele will ihm eben die Philosophie zeigen. Bewußt oder unbewußt treibt er deshalb irgendeine Philosophie, gleichviel ob er ihren letzten Grund in der Entwicklung der *Materie* oder in der geistigen Einheit einer allumfassenden *Idee*, teleologisch im Zweckgedanken der Vernunft, oder theologisch in der Philosophie des Glaubens sucht. Irgendeine Philosophie nennt jeder Mensch sein eigen, „der erste Mensch war auch der erste Philosoph". Vom bangen Ahnen ab, vom Mythos und dem rohesten Aberglauben bis hinauf in die lichten Sphären der reinen Vernunft hat dieser philosophische Drang die Menschheit geleitet und emporgeführt.

Diesem unzerstörbaren Zuge zur Einheit hat sich auch das Einzelwissen niemals ganz entziehen können. Der Drang nach der Einheit alles Erkennens und Wollens hat alle Einzelwissenschaften zum Zusammenschluß in ein großes und in sich verbundenes System zusammengezwungen, aus dem sie ihrerseits wieder als Glieder des Ganzen an Bedeutung und Tiefe gewinnen. Das System der Philosophie erst gab ihnen ihre Würde und ihr Wesen. Aristoteles war der Erste, der den Einzeldisziplinen aus der ursprünglichen Einheit des philosophischen Denkens heraus ihre organische Stellung im Systeme angewiesen hat. Sie verloren dadurch keineswegs ihren Eigenwert, im Gegenteil errangen sie in diesem befruchtenden Zusammenhange mit der Zeit eine derartige Selbständigkeit und Kraft, daß sie oft genug ihren gemeinsamen Ursprung hochmütig vergaßen, bis sie heute endlich wieder als nunmehr mündige Kinder zur Heimat zurückzudrängen scheinen, aus der sie ihre beste Kraft gezogen haben und ziehen werden. So wollen sie denn heute freudig und gerne am Leben ihrer großen Mutter teilnehmen.

Eine jede Einzelwissenschaft hat dann eine besondere Philosophie, die aber mit der Philosophie der anderen und der Gesamtphilosophie innig zusammenhängt. Sie können für sich allein gar nicht fertig werden. Die universitas literarum et scientiarum ist kein leeres Wort, keine lose unter einem Dache zusammengehaltene Vereinigung, die Wissenschaften benötigen, sie bedürfen ihrer untereinander, sie sind, wie man es heute wohl ausdrückt, sich gegenseitig eine *Hilfswissenschaft*. Ihre größte und bedeutsamste „Hilfswissenschaft" ist aber die Philosophie. Ich meine dadurch keineswegs deren Eigenwürde nahe zu treten und sie zur Magd, zur ancilla theologiae, jurisprudentiae usw. oder gar der scientia rerum politicarum, insonderheit der Nationalökonomie, herabzuwürdigen. Sie bleiben alle in geschwisterlicher Gemeinschaft ihrer einen großen, zugleich leitenden und dienenden Mutter getreu, als Fakultäten der obersten facultas, der Philosophie. Die Philosophie, als alma mater, ist die innerste Seele im äußerlichen Bau der anderen alma mater, der Universität.

Es ist gerade diese Zusammengehörigkeit, dieses Ineinandergreifen des großen Arbeitsplanes, die gegenseitige „Verzahnung" der Einzelglieder alles Wissens mit und füreinander, dieser ihr Sozialismus, welcher die auf die philosophische Höhe gehobene Einzelwissenschaft erst interessant macht, weil sie sie über die Öde und Langeweile des Handwerksbetriebes erhebt.

Selbst ein so ausgesprochener Anwalt der induktiven Stoffsammlung, wie der Historiker *Schmoller*, erhofft von dieser allgemeinwissenschaftlichen Synthese die genialen Lichtbilder, die „blitzartig die Zusammenhänge der Kausalketten klar vor sich sehen". „Gerade aber", fährt er fort, „um zu solchen Lichtblicken zu kommen", ist in den Geisteswissenschaften und mit am meisten in den Staats- und Sozialwissenschaften eines nötig, was mehr in das Gebiet des deduktiven Schaffens hinüberführt: Überblick

über weite Wissensgebiete, hauptsächlich über wissenschaftliche Nachbargebiete. Die angeblich rein induktiv historische Richtung ist es, die dies stets (?) betont. Die sich deduktiv nennende ist meist ängstlich bemüht, nur fein säuberlich die wissenschaftlichen Grenzpfähle zu setzen und niemals einen Hasen ins Nachbargebiet zu verfolgen, das sie weder kennt noch kennen lernen will . . ." (Grundriß S. 110ff.).

Was Luther der technischen Rechtslehre vorhält: „Ein Jurist, der nicht mehr als ein Jurist, ist ein arm Ding", das könnte man mit vielleicht größerem Rechte vom rein technischen, vom *rein* ökonomischen Sozialökonomen sagen, welcher Begriff an sich schon einen Widerspruch in sich enthält: das Soziale kann und darf nicht rein ökonomisch sein, wobei wie gesagt immer zuzugeben ist, daß die „technische" Wirtschaftslehre und der exklusive Fachmann dieser Lehre seiner Zeit genug und viel getan, wenn er ohne Seitenblicke auf Soziologie und Philosophie sich erst einmal ganz in den Sonderstoff seiner Wissenschaft hineingearbeitet hat und ihm, sei es als ausschließlicher Praktiker oder bloß historischer Forscher oder als isolierender Systematiker, intensiv zuleibe geht.

Aber jede „Zeit" hat ihr eigenes Recht, auch die Philosophie, sagt Hegel, und das gilt ganz besonders für die Volkswirtschaftslehre, ist „ihre Zeit in Gedanken erfaßt". Der grundlegende Gedanke aber *unserer* Zeit ist die *soziale* Idee, nicht bloß im praktischen Leben, sondern auch in der Lehre, die es erfassen und ihm dienen will.

„Es wird heute", sagt *Bücher*, Entstehung der Volkswirtschaft, 2. Aufl. 1898 S. 122ff., „auch in dem entlegensten Bauerndorfe kein Sack Weizen mehr produziert ohne Zusammenhang mit dem Ganzen des volkswirtschaftlichen Verkehrs . . . Auch der Sack Weizen ist mit einem festen Faden an das große, kunstvolle Gewebe des volkswirtschaftlichen Verkehrs angeknüpft. Und so sind wir es alle mit unserem wirtschaftlichen Tun." Und über die Notwendigkeit der synthetischen Zusammenfassung der volkswirtschaftlichen Grundelemente sagt er dort: „Es ist darum mit großer Genugtuung zu begrüßen, wenn nach einer Periode emsiger Stoffsammlung in neuester Zeit die Probleme der modernen Verkehrswirtschaft mit Eifer wieder aufgenommen sind, ohne Preisgabe der wissenschaftlichen Arbeit von mehr als einem Jahrhundert, und wenn die Berichtigung und der weitere Ausbau des alten Systems auf demselben Wege versucht wird, auf dem dieses entstanden ist, nur mit Benutzung eines viel reicheren Tatsachenmaterials." Aber nicht die volle Forderung der Stunde scheint mir *Bücher* zu erfassen, wenn er hinzufügt: „Denn es gibt keine andere Forschungsmethode, mit welcher man der komplizierten Verursachung der Verkehrsvorgänge nahekommen kann, als die isolierende Abstraktion und die logische Deduktion." Er scheint damit die deduktive Methode der Klassiker im Auge zu haben, die in der Lehrweise *Ricardos* ihre feinste Ausbildung erhalten hat.

Der „weitere Ausbau des Systems" muß heute auf tiefer gegriffenem Grunde versucht werden, als nach der Methode der Klassiker, die ihn, vom historisch gegebenen Zustande ausgehend, in Vermischung der natürlichen und sozialen Kategorien, unbesehen als den „natürlichen" behandelten, ohne ihn in seine letzten Elemente zerlegt zu haben. Heute, nach dem inneren und äußeren Zusammenbruche der alten Fundamente, heute *besonders*, handelt es sich um einen ganz neuen Aufbau der *Theorie* von unten herauf, soll sie dazu dienen, einer ganz neuen *Praxis* die Wege zu ebnen. Wir müssen neu lernen, wir müssen umlernen, wir müssen alle Voraussetzungen vom Grunde aus nachprüfen, auf denen sich unser gewohntes Denken und Handeln aufgebaut hatte. Soweit es vonnöten, muß sich auch die Wissenschaft eine Revolution gefallen lassen. Was ihr aber bleibt, das sind die alten und ewigen Urelemente, welche uns die Philosophie aller Zeiten trotz ihrer Abweichungen im einzelnen als einen gefestigten Besitz überliefert hat. Es gilt heute, zur Tiefe dieses Schatzes hinabzugehen, man kann die Fundamente nicht tief *genug* graben, nicht zwar genetisch historisch vom Ei der Leda aus, sondern systematisch her aus den Grundideen alles sozialen Lebens und Schaffens. Nur dies ist der Weg der Erkenntnis, der zum rechten Wollen und Handeln führt.

Der Nationalökonomie auf philosophischem Grunde fällt bei dieser Arbeit ein allerwichtigster Anteil der Aufgabe zu, ein Anteil, der so-

unverkennbar hervortritt, daß sich die materialistische Geschichtsauffassung zu der Übertreibung verleiten ließ, das Fundament aller „Ideologie" und Philosophie *letzthin* im Ökonomischen zu erblicken. Nach *Marx* und *Engels* sind die „ideellen Potenzen des sozialen, politischen und geistigen Lebensprozesses nur das Spiegelbild der Produktionsweise des materiellen Lebens, ein bloßer dekorativer *Überbau*, der sich mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage langsamer oder schneller umwälzt, das Ideelle ist nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle" (Marx, Kritik der politischen Ökonomie und Vorwort zur 2. Auflage des „Kapital"). Diese materialistische „Umstülpung" der Hegelschen Ideenlehre, deren sich Marx rühmt, ist heute selbst von den einsichtigeren Marxianern als haltlos zurückgewiesen. Der einseitige Materialismus hat die Form mit dem Inhalt verwechselt. Nicht aber der Inhalt, sondern die Form macht den Philosophen. Er muß den materiellen Inhalt von ihr streng sondern, das von der Form zu Beherrschende von dem Beherrschenden, das Bedingte vom Bedingenden. Der historische Materialismus teilt das Grundgebrechen aller naturalistischen Denkweise: die Erhebung der Materie des rohen Erfahrungsobjektes zum Objekte der Erkenntnis selbst, obgleich deren *Beruf* erst darin besteht, die bunte Materie des Erkennens und Wollens in ein geregeltes System begrifflicher Beziehungen einzuordnen. Der erkennende Verstand und die Ideen der praktischen Vernunft sind hierzu das gegebene Mittel. Der *Verstand*, d. h. das vom Erkenntnisvermögen den Dingen übergeworfene Netz der begrifflichen „Kategorien", ist es, der nach dem vielberufenen Kantischen Satze „der Natur *seine* Gesetze vorschreibt"; und die Zwecke der praktischen *Vernunft* sind es, die uns die Gesetze unseres Wollens und Handelns diktieren. Alle Philosophie, alle Ethik, alle menschliche Satzung und Politik wäre ein leeres Spiel, wenn die Natur und die natürliche Entwicklung (evolutio, explicatio, Auswicklung von Elementen, die schon vorher gegeben sind), von sich aus und von selbst das gesellschaftliche Leben und den kulturellen Fortschritt bestimmten. Alle Regelung, alle Satzung (ϑέσις) hat den Zweck, dem von der Natur (φύσει) gegebenen rohen Triebleben eine Richtung zu geben, die es aus sich heraus weder finden noch einhalten würde. Freilich muß sich die vernunftgemäße Regelung ihrerseits auch dem zu regelnden Stoffe anbequemen, wenn sie nicht zur Sünde *gegen* die Natur, zur *Un*natur und zur *Un*sitte führen soll. Aber das trifft nur die *Anwendung* und nicht das formende *Prinzip*.

Kann so die Ökonomie nicht das ausschließliche *Fundament* der Philosophie bilden, so steht dieser doch in ihr ein allerwichtigstes Gebiet zur Verfügung, das sie bisher noch lange nicht hinreichend ausgenützt hat. Vielleicht zu ihrem eigenen Schaden! Es fehlt bisher an der innigen gegenseitigen Berührung beider, in der Art, wie sie doch zwischen der Philosophie und den Naturwissenschaften und auch gewissen Geisteswissenschaften allgemeiner Art (ich denke hier besonders an die neuerdings entstandene „Soziologie", soweit sie nicht in nackte Naturwissenschaft ausartet) längst stattgefunden hat.

„Es ist", sagt *Paulsen* sehr treffend, „ein Irrtum, daß es *Philosophie ohne Wissenschaft*, und der andere, daß es *Wissenschaft ohne Philosophie* geben könne. Der erste Irrtum verwirrte zur Zeit der spekulativen Philosophie die Köpfe ... Ein rechtschaffener Philosoph macht sich an die Dinge selbst. Ist es auch unmöglich, überall selbständiger Forscher zu sein, so muß er doch irgendwo mit den Füßen auf eigenem Boden stehen ... Die Wahl des Gebietes steht frei, es mag innerhalb der Geisteswissenschaften oder der Naturwissenschafteu oder an den Grenzen beider, in der Physiologie und Psychologie liegen; wie nach einem alten Wort alle Wege nach Rom führen, so führen in den Wissenschaften alle Wege zur Philosophie, nur keiner durch die Luft" (Einl. in die Philosophie, Aufl. 1907 S. 38). *Paulsen* beruft sich hierbei auf einen markanten Ausspruch E. *Renan's* (fragments philosophiques), welcher lautet: „Le penseur suppose l'érudit et, ne fût-se qu'en vue de la sevère discipline de l'esprit, il faudrait faire peu des cas du philosophe, qui n'aurait pas travaillé une fois dans sa vie á éclaircer quelque point spécial de la science."

Paulsen erhebt deshalb geradezu die Forderung, daß der Philosoph mit den Einzelwissenschaften nicht bloß als Kostgänger, sondern auf irgendeinem Gebiete als Mitarbeiter verkehre. Für gefährlicher aber als jenen ersten Irrtum hält *Paulsen* für unsere Zeit den anderen, daß es Wissenschaft ohne Philosophie geben könne, und er ironisiert die Leute, die, wie er sagt, die Berührung mit ihr fliehen, als ob von ihr eine nicht „exakte" Forschung, eine Schwächung des Wirklichkeitssinnes zu befürchten wäre, nach dem bekannten Motto: Physik hüte dich vor der Metaphysik!

Jenen schon oben gekennzeichneten Philosophiescheuen gegenüber, welche die Volkswirtschaft zu einem Naturgebilde degradieren, möchte eher die umgekehrte Mahnung angebracht sein: Metaphysik, hüte dich vor der Physik! Das eine wäre freilich so unsinnig wie das andere, wenn man es wörtlich nehmen wollte. Aber jedenfalls ist der Tadel gerechtfertigt, den *Paulsen* gegen die Philosophieverächter ausspricht: „Das hieße nicht anderes als der Vulgärmetaphysik die Aufgabe der allgemeinen Konstruktion der Dinge überlassen und zugleich den Wissenschaften in der Philosophie ihre einheitliche Wurzel rauben; und wenn sie sich von dieser Wurzel überhaupt loslösen, so sterben sie ab. Das theoretisshe Interesse, das die Lebenskraft jeder Wissenschaft ausmacht, ist ihr Anteil an der Philosophie, das was sie zur Lösung der Frage nach der Natur der Dinge überhaupt beizutragen vermag" (a. a. O. S. 39 ff.).

Die Stellung der Volkswirtschaftslehre im Rahmen der wissenschaftlichen Gesamtlehre ist dadurch unzweideutig gegeben, sie stehen beide zueinander im Verhältnis des Gebens und Empfangens. Die Philosophie teilt ihre Gaben an die Volkswirtschaftslehre aus, aber diese kehrt zu ihr nicht mit leeren Händen zurück, sie klopft nicht schüchtern an deren große Pforte, sie kommt mit *ihren* Gaben aus dem Zentrum des sozialen Lebens, als ein grundlegender Bestandteil desselben macht sie die Rechte geltend, die allen Gliedern am Ganzen zustehen, aus denen sich dieses erst zusammensetzt. Das Ganze lebt und stirbt mit seinen Gliedern, die Glieder mit dem Ganzen. Es gilt auch für das Reich der Gedanken, für die Philosophie, das große Gesetz der Entwicklung, das *Spencer*, obgleich von der Biologie ausgehend, doch auch für das Geistige als wichtigste Formel erklärt: der Fortschritt in der wachsenden Differenzierung der Glieder geht gleichen Schritt mit dem Fortschritt ihrer Integrierung ins Ganze, das System wächst mit der zunehmenden Bestimmtheit seiner Elemente, die philosophische Formgestaltung mit dem ihr zuströmenden Inhalt des Stoffes, nicht nur im äußeren Umfange, sondern auch in der innerlichen Vertiefung.

Damit erst ist auch der Volkswirtschaftslehre nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Notwendigkeit gegeben, sich zu einer Philosophie der Nationalökonomie auszuwachsen. An einer solchen fehlt es bis heute in der Gestalt eines in sich geschlossenen Systems. Obgleich sich für ein solches die tiefgründigsten Ansätze zerstreut in allen möglichen philosophischen, soziologischen und nationalökonomischen Untersuchungen vorfinden, so sind sie, soviel ich sehe, doch noch niemals „architektonisch" in der Art zusammengefaßt worden,

wie das auf verwandten Gebieten, so in der reich entwickelten Rechtsphilosophie, von lange her stattgefunden hat. Auch so weit ausholende und tief grabende Werke wie die „Philosophie des Geldes" von Simmel, fassen das Problem nicht von dem Aspekte aus an, von dem es nach dem Dargelegten in der Tat anzupacken wäre. Kein einziger Satz dieser Schrift, so sagt Simmel in seiner Vorrede, ist nationalökonomisch gemeint, diese Philosophie des Geldes bewegt sich außerhalb der Grenzen des eigentlichen nationalökonomischen Gebiets, sie geht, sagt er, bis zu dessen unterer Grenze, wo es anhebt, und schließt sich dann — im „systematischen Teile" — erst wieder an seine obere Grenze an. Danach aber wäre sie, vom Standpunkte der Nationalökonomie aus, zentrifugal. Sie behandelt die Volkswirtschaft nicht in ihrem eigenen Wesen, sondern nur als ein für die philosophische Betrachtung interessantes Objekt. Der Zweck dieser meiner Schrift geht umgekehrt dahin, den Flüchtling, die Philosophie, in das Zentrum der Volkswirtschaftslehre einzufangen, auf daß sie mitten in ihr wohne und sie befruchte. Aus einer Fachphilosophie soll sie auch eine Philosophie für das Fach werden, sie soll aus ihrer stolzen Höhe herabsteigen in die Niederungen des wirtschaftlichen Alltagslebens, in das profane Getriebe des Marktes, nicht als ein dekorativer Überbau, sondern als ein realer Unterbau wirkender Kräfte. Dazu ist aber vorerst die Brücke zu schlagen, die vom einen Ufer zum andern hinüberführt, es ist das Gemeinsame zu suchen, was Philosophie und Volkswirtschaft miteinander verbindet. Dann ist das Wasser zwischen ihnen nicht mehr so tief, daß sie nicht mehr zueinander kommen können.

Vorerst aber bedarf es noch eines orientierenden Blicks auf die Abgrenzung der Volkswirtschaftslehre von den übrigen Teilen der einen großen Gesamtwissenschaft. Es gehört das nicht nur zur reinlicher Ordnung nach außen, sondern es sind, wie Kant sagt, die einzelnen Wissenschaften in sich nur in ihrer Selbständigkeit gegeneinander möglich, es muß (Prolegomena § 1, Reklam S. 40) das jeder von ihnen Eigentümliche bestimmt werden, „widrigenfalls die Grenzen aller Wissenschaft eineinanderlaufen, und keine derselben, ihrer Natur nach, gründlich abgehandelt werden kann." Abgehandelt, sagt Kant wohl mit Bedacht, aber das schließt nicht aus, sondern es ist geradezu gefordert, daß sie auch inhaltlich miteinander in Fühlung bleiben müssen, besonders da, wo sie nur Teile einer ihnen übergeordneten Wissenschaft bilden und deshalb an deren Grundprinzipien teilnehmen, ja nur aus ihnen, als genus proximum, im Kerne zu begreifen sind. Dies trifft gerade für die Volkswirtschaftslehre zu, denn sie ist nur ein integrierender Teil der sie umschließenden Sozialwissenschaft, in deren gemeinsamem Boden sie mit allen Fasern verwachsen ist. Nicht, was sie aus diesem Boden abhebt, sondern was sie auf ihm mit den andern Sozialwissenschaften vereint, ist das Wesentliche, denn nur aus diesem Urgrunde heraus ist ihre Trennung und doch zugleich auch ihr organisches Zusammenleben und Zusammenwirken mit jenen zu erkennen.

Das „Eigentümliche" derselben, so setzt Kant die angegebene Stelle fort, kann entweder in ihrem Objekte, oder in den Erkenntnisquellen oder auch in der Erkenntnisart oder in einigen

dieser Stücke bestehen. Diese drei Stücke sind nun auch in der Nationalökonomie auseinanderzuhalten, besonders das Objekt (der Gegenstand, der Stoff der Lehre) von der Erkenntnisart (Erkenntnisprinzip und Methode), und wir werden später all die unsterblichen Irrtümer kennen lernen, die gerade unserer Disziplin aus der Vermengung dieser Stücke entstanden sind. Die Erkenntnisart, die Prinzipien, hat die Nationalökonomie mit der übrigen Sozialwissenschaft völlig gemein: das soziale Prinzip, die gesellschaftliche Kategorie, kurz die Gesellschaft selbst, dieser eigentlich trivialen Wahrheit können sich schließlich auch diejenigen Richtungen nicht entziehen, die für die Nationalökonomie ein besonderes Objekt in Anspruch nehmen.

Othmar Spann, welcher dies Objekt nicht so sehr als ein System der Zwecke, sondern in mehr reinökonomischer Betrachtung als ein abgesondertes „System der Mittel", als ein System ökonomischer „Leistungen", von den übrigen Sozialwissenschaften scharf abhebend auf eigene Füße stellen will, beginnt mit der Einräumung: „Die Wirtschaftswissenschaft muß als Gesellschaftswissenschaft begründet werden. Wirtschaft ist eine Erscheinung der menschlichen Gesellschaft; man darf daher allein fragen: was Wirtschaft in der menschlichen Gesellschaft sei? . . . Auf die lebendige Wurzel muß man gehen. Im Leben, in der Gesellschaft wird Wirtschaft geboren, als Teil von ihr erhält sie Gestalt und Wesen". So Spann in der jüngst erschienenen Abhandlung: „Vom Begriff der Wirtschaft zum Begriffsgebäude der Volkswirtschaftslehre", Conrads Jahrbücher Bd. 55 S. 530. Eine eingehende Besprechung dieser Lehre Spanns findet sich in meiner Abhandlung: „Das Reinökonomische im System der Volkswirtschaft", in denselben Jahrbüchern Bd. 57 S. 413 ff.

Ein Sonderprinzip der Volkswirtschaft gibt es mitnichten, es gibt höchstens ein Sonderobjekt für sie. Aber dessen Abgrenzung ist flüssig und bestritten, und man hat auf sie viel Zeit und Mühe verschwendet. Omnis definitio est determinatio, aber auch, sagen schon die Pandektisten: omnis definitio est periculosa. Sie eilt mindestens voraus und ist bestenfalls nur eine umschreibende Verbaldefinition. Soll sie als Realdefinition auf das Wesen der Sache gehn, so gehört sie nicht an den Anfang, sie gehört an das Ende der Untersuchung als deren Ergebnis. Doch will ich es einmal mit einer Verbaldefinition wagen, um vorläufig zu orientieren. Sie wäre ja nur dann „gefährlich", wenn man aus ihr auch gleich die letzten Prinzipien unserer Wissenschaft ziehen wollte. Sie ist für uns kein allzu kühnes Wagnis, weil auch sie nur eine Tautologie darstellt, und auch weil sich deshalb alle gegnerischen Richtungen im wesentlichen auf sie vergleichen könnten. Sie lautet: Volkswirtschaftslehre ist eine im Laufe der Zeit aus Gründen der Zweckmäßigkeit abgesonderte Teilwissenschaft, deren Gegenstand die Untersuchung derjenigen Verhältnisse bildet, die sich unmittelbar oder auch nur mittelbar auf die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse in einer Gemeinschaft beziehen. Für die Zwecke dieser Schrift ist diese äußerliche Abgrenzung (determinatio) schon deshalb geringeren Wertes, weil ihr Verfasser nicht zu denjenigen gehört, die wie gesagt, aus dem Begriffe der „Wirtschaft" schon sachliche Folgerungen ziehen, ich gehöre nicht zur Richtung jener oben erwähnten Reinökonomiker, die aus dem künstlich herausgearbeiteten Wirtschaftsbegriff, aus dem „Wirtschaftlichen", dem Wirtschaftsprinzip, dem wirtschaftlichen Motiv, der Fiktion des Wirtschaftsmenschen (economic- oder businessman) und wie alle diese in sich selbst kreisenden Begriffsbildungen sonst lauten, ihr ganzes Lehrgebäude entwickeln wollen. Darüber kann erst später gehandelt werden, aber schon jetzt ist darauf hinzuweisen: die Isolierung einer speziell „wirtschaftlichen" Kategorie ist jedenfalls für eine Philosophie der Volkswirtschaft ein logisches

Unding. Die Philosophie hat wie überall so für jedes ihrer Teilgebiete die Einheit mit dem Ganzen des Wissens zu finden. Die Isolierung wäre der Tod der Wissenschaft.

Auch das Verhältnis der einzelnen Zweige der Nationalökonomie untereinander, die Abgrenzung der Wirtschaftsgeschichte von der Volkswirtschaftstheorie und die Abgrenzung beider von der Wirtschaftspolitik wird uns erst an passender Stelle beschäftigen. Wir wenden uns gleich zum besprochenen Hauptthema, wir wollen die Brücke von der Volkswirtschaft zur Philosophie, und umgekehrt, schlagen helfen. Die Philosophie muß zur Volkswirtschaft herabsteigen, und wenn der Berg nicht zum Propheten heruntersteigen mag, so muß die Volkswirtschaft zur Philosophie hinaufkommen, sie muß, wie Prometheus, das Licht vom Himmel auf die Erde tragen. Denn die Philosophie „ist das zentrale Feuer, die Sonne, von der die belebende Wärme auf alle Wissenschaft ausstrahlt. Der Boden der Forschung wird überall nur dadurch anbaufähig, daß er von diesen Strahlen durchdrungen wird. Und die einzelne Arbeit wird um so größere und reifere Frucht tragen je mehr des lebendigen Sonnenscheins sie ihrem Boden zuzuleiten weiß," Paulsen a. a. O. S. 41.

Unsere These lautet: die Philosophie trägt das Moment der Gemeinschaft, das soziale Moment, schon in sich, und von der anderen Seite kommt die Volkswirtschaft ihrerseits, durch dieses nämliche, auch ihr immanente Sozialmoment, der Philosophie auf halbem Wege entgegen.

Wir beginnen mit dem ersten Teile der These.

2. Die Philosophie ist sozial, zunächst als Erkenntnistheorie.

Schon ein allgemein formaler Schluß läßt uns die soziale Grundlage aller Philosophie erkennen: Ist sie die Universallehre vom lebendigen Zusammenhang aller Dinge, steht ferner die Gesellschaft, als Mesokosmos, als Vermittlerin zwischen dem Makrokosmos des Alls und dem Mikrokosmos des Einzelmenschen, recht eigentlich im Zentrum der philosophischen Betrachtung, so ist es von vornherein ausgeschlossen, ihr soziales Grundelement zu verkennen, nämlich die Menschheit als „sittliche Gattung". Das kommt nirgends typischer als in dem herrlichen Ausspruch Kants zum Ausdruck: „Wenn es irgendeine Wissenschaft gibt, die der Mensch wirklich bedarf, so ist es die, welche ich lehre: die Stelle geziemend zu erfüllen, welche dem Menschen in der Schöpfung angewiesen ist, und aus der er lernen kann, was man sein muß, um ein Mensch zu sein." Wie sollte es auch anders sein? Das menschlich Soziale ist nicht nur eine Unterart des Universalen, irgendein beliebiger Ausschnitt, es ist der Bestandteil desselben, der sein Wesen ausmacht, weil der Mensch das Maß aller Dinge. In toto pars, aber auch in parte totum, der Teil ist ein Stück vom Ganzen, im Teile spiegelt sich das Ganze, weil es aus seinen Teilen besteht.

Aber mit solch einer abstrahierenden Allgemeinbetrachtung ist es nicht getan, sie erhält erst Fleisch und Blut, wenn es gelingt, den sozialen Charakter der Philosophie an der realen Wirksamkeit ihrer Bestandteile zu erhärten. Das ist nur ausführbar bei einer Durchmusterung der Einzelgebiete der Philosophie und der Sonderaufgaben, die sie der Forschung stellen. Es soll auch dies wieder in Anlehnung an Paulsen geschehen, der a. a. O. S. 45 ff. die Gliederung der Philosophie nach ihrem Inhalte und ihren Problemen in schlichter, allgemein anerkannter Gemeinverständlichkeit veranschaulicht hat. Divide et impera! Die hier wiedergegebene Zerlegung erfüllt gleichzeitig den Zweck der Einführung in die Grundfragen der Philosophie, ohne die auch jede Philosophie der Sozialwissenschaft und damit eine philosophische Wirtschaftslehre unmöglich ist. Ich könnte hier Vieles als bekannt voraussetzen, aber es ist ein kurzes Eingehen auf die Sache schon deshalb geboten, um uns, als unentbehrliches Handwerkszeug, über die Grundbegriffe zu verständigen, auf denen sich unsere weiteren Untersuchungen aufbauen.

Die Philosophie in ihrer Gesamtheit zerfällt in drei Teile: Metaphysik, Erkenntnislehre und Ethik. Gegenstand der Metaphysik ist das Wesen des Seins, das wirklich Wirkliche, τὸ τί ἦν εἶναι. Dagegen behandelt die Erkenntnislehre lediglich die Form, in der wir die Wirklichkeit erst erkennen, und endlich die Ethik das Wollen und Handeln, das Sollen und den Zweck, der beides zu leiten hat.

Die Probleme dieser drei Teilgebiete sind folgende: Da die Metaphysik erstens das Wesen und zweitens den Zusammenhang der Dinge untersucht, zerfällt sie in die Ontologie und in die Kosmologie. Die Ontologie beschäftigt sich mit dem Verhältnis des Körperlichen, Raumerfüllenden, wie es die Physik lehrt, zum Geistigen, Unräumlichen, wie es die Psychologie erklären will. Je nach der Stellung zum Problem begegnen wir dem Materialismus, welcher das Geistige auf das Körperliche zurückführt, oder dem Spiritualismus, dem Idealismus, der das Physische als bloße Erscheinungsform des Geistigen betrachtet, oder endlich, abgesehen vom Agnostizismus und vom Dualismus beider Richtungen, dem Monismus in allen seinen Spielarten. Der zweite Teil der Metaphysik, die Kosmologie handelt vom Zusammenhang der kosmischen Bestandteile, er sucht das Problem zu lösen, ob sich die Wirklichkeit aus einer Vielheit einzelner Dinge ergibt (Atomismus, Pluralismus), oder ob sie eine die Vielheit umschließende einheitliche Substanz bildet (Pantheismus).

Die Erkenntnistheorie beschäftigt sich mit den Fragen nach dem Wesen der Erkenntnis und nach ihrem Ursprunge. Die erste Frage wird vom Realismus dahin beantwortet, daß er in der Erkenntnis ein bloßes Abbild der Wirklichkeit sieht, der Idealismus baut sich die Welt aus Eigenem auf, er sieht in der Wirklichkeit zunächst nur Phänomene, er trägt die Idee in die Welt hinein, bis er im Solipsismus den Phänomenalismus bis zum Wahnsinn übertreibt, er leugnet die Existenz der Außenwelt. Den Ursprung der Erkenntnis gründet der Empirismus auf die aus den Wahrnehmungen stammende Erfahrung, nach dem Rationalismus kommt sie aus dem Verstande, der das Netz seiner Begriffe (Kategorien) über die Dinge wirft. — Die Ethik endlich als Wissenschaft der Werte huldigt entweder dem Utilitarismus (besonders der englischen Schulen) oder der formalistisch absoluten Methode des kategorischen Imperativs der Pflichten.

Wie wenig aber alle diese Teile der Philosophie durch eine hermetische Wand voneinander abgeschlossen sind, zeigt schon äußerlich eine gewisse Symmetrie in den Antithesen der von ihnen behandelten Unterfragen. Es stehen sich gegenüber: Materialismus — Idealismus;

Atomismus — Pantheismus; Empirismus — Rationalismus; Utilitarismus (Hedonismus) — absolute Ethik. Mit anderen Worten, es stehen im großen ganzen die mehr materielle, individualistische und naturalistische Auffassung auf der linken, die mehr geistig-ideale auf der rechten Seite der Antithesen. Eine Ausnahme scheint nur hinsichtlich des Atomismus vorzuliegen: die Monadologie, welche Leibnitz vertritt, scheint dem Atomismus zu huldigen, auch vielleicht die Lehre Herbarts von den „Realen“; aber tatsächlich führen die „Monaden“ kein streng abgeschlossenes Leben für sich, sie haben auch nichts mit den gewöhnlichen Atomen Demokrits gemein, sie spiegeln die Welt als seelenhaftes Ganze, in den Monaden „schläft“ dies Geistige als Dumpfheit des Seelenlebens. Die Monaden, sagt Leibnitz, haben in ihrer Selbständigkeit keine Türen und Fenster, aber dem steht der Satz von der prästabilierten Harmonie und der concomitance universelle gegenüber, die Monaden bilden ein Stufenreich, das von Gott als der höchsten und letzten Monade zusammengehalten wird.

Die organische Zusammengehörigkeit aller drei Hauptteile der Philosophie und die — meistens ausdrücklich — zugestandene Aussichtslosigkeit aller Trennungsversuche, bestätigt sich in der Praxis des philosophischen Arbeitsbetriebes auch dadurch, daß die mit der Metaphysik einsetzenden Philosophen ihre Gedankengänge doch immer wieder durch erkenntnistheoretische Erwägungen unterbrechen müssen, ebenso schweifen die erkenntnistheoretischen Systeme unversehens wieder in das metaphysische Gebiet hinüber. Seit Kant bleibt der Ausgangspunkt philosophischer Überlegung die Untersuchung der menschlichen Erkenntnis. Erst durch die „vorangehende Kritik des eigenen Vermögens der reinen Vernunft“ wird die „Möglichkeit“ des Wissens geschaffen. Erst durch sie wird auch die Metaphysik, „die Königin aller Vernunft“, auf einen festen Boden gestellt, während sie früher dem Dogmatismus verfiel, der, wie ihn Kant in der Vorrede zur 2. Aufl. der Kritik der reinen Vernunft definiert, „die Anmaßung“ bedeutet, „mit einer reinen Erkenntnis aus Begriffen (der philosophischen) nach Prinzipien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundung der Art und des Rechts, wodurch sie dazu gelangt ist, allein fortzukommen“. — Die innige Berührung endlich der Erkenntnistheorie mit dem dritten Hauptstücke der Philosophie, der Ethik, ist heute nach dem endgültigen Siege des Voluntarismus über den Intellektualismus nicht mehr bezweifelt: der Intellekt ist nur der Diener des Willens; der anerkannte Primat der Ethik hat diese aus dem letzten zum ersten Teile der Philosophie gemacht, auf das Praktische läuft doch alles hinaus, am Anfang steht die Tat und der wirkende Wille. Die Einheit von Wollen und Erkennen drückt sich schon in dem griechischen Worte λόγος aus, das beide Elemente sinnvoll in sich vereinigt: Im Anfang war der λόγος.

So schaut die Erkenntnislehre, ihrem Ursprunge nach, rückwärts, zur Metaphysik zurück, als der philosophia prima, nach vorwärts aber ist sie teleologisch gerichtet. Nur in dieser Doppelbetrachtung des Woher und des Wohin ist das Wesen der Erkenntnis zu begründen. Ihr kosmischer Ursprung, ihr unzerreißbarer Zusammenhang mit dem großen Weltgetriebe auf der einen, wie auf der anderen Seite ihre Einmündung in die praktische Vernunft wird denn auch heute überall eingesehen.

Auch Vaihinger beginnt seine „Philosophie des Als-Ob“ (in Anschluß an Steinthal) mit solch einer umfassenden Betrachtung. Er sagt: „Im gesamten Organismus des kosmischen Geschehens sind auch die subjektiven Denkbewegungen mit einbegriffen. Sie sind die höchsten und letzten Resultate der ganzen organischen Entwicklung, die Vorstellungswelt ist gleichsam die Blüte des ganzen kosmischen Geschehens . . .“ Das Denken ist unter dem Gesichtspunkt einer zwecktätig wirkenden, organischen Funktion zu betrachten. Als solche hat sie sich im Laufe der Zeiten aus der eigenen Natur der Seele infolge der ihr von außen werdenden Reize in allmählichem Wachstum entwickelt. Vaihinger weist darauf hin, wie sowohl Sigward wie Lotze ihre „Logik“ mit dieser teleologischen Betrachtung beginnen. Die Seele hat sich in Gestalt ihrer Denkformen (Kategorien usw.) immer zweckmäßigere, elegantere und sparsamere Instrumente geschaffen, analog dem Wachstum der organischen Funktionen der leiblichen Sphäre, auch ähnlich der ungeheuren Entfaltung der äußeren mechanischen Hilfsmittel, d. h. der Maschinen usw., die auf wenige Grundtypen der mechanischen Arbeit zurückzuführen sind, wie z. B. die Hebel, die schiefe Ebene usw. Entscheidend ist die praktische Bewährung, die experimentelle Erprobung der Brauchbarkeit der Denkfunktionen, die dahin zielt, ein Weltbild zu produzieren, das sich freilich nimmermehr als ein mechanischer Abklatsch, als eine bloß theorethische Abbildung der Außenwelt im Spiegel des Bewußtseins darstellt oder sich mit ihr einfach deckt, aber immerhin ein solches Weltbild ermöglicht, nach welchem praktisch das objektive Geschehen berechnet und unser handelndes Eingreifen in den Gang der Geschehnisse erfolgreich ausgeführt werden kann. Das Erkennen ist nicht der Endzweck des Denkens, es ist nur um des Wollens, des Handelns willen da. Die schöpferische Seele schafft sich zu diesem Zwecke das Instrument ihrer eigenen Organe.

Freilich baut sich diese ganze Betrachtungsweise nur auf eine Analogie auf, auf ein Gleichnis. Aber was ist all unser Denken, genau wie alles „Vergängliche“ selbst, das es erfassen will, anderes als Gleichnis? Ganz mit Recht hebt Vaihinger den Wert dieser analogischen Methode für die Wissenschaft hervor: „Die Kategorien sind solche erkenntnistheoretische Analogien . . . Alle Erkenntnis kann, wenn sie nicht bloß tatsächliche Sukzession und Koexistenz der uns allein als sicher gegebenen Empfindungen feststellt, nur analogisch sein . . . Hier zeigen sich die Grundlinien dessen, was man eine Theorie des Begreifens, eine Komprehensionaltheorie nennen kann. Alles Erkennen ist Apperzipieren durch ein Anderes. Es handelt sich also stets um eine Analogie beim Begreifen. Es ist nicht abzusehen, wie denn überhaupt das Sein anders als so begriffen werden sollte. Wer den Mechanismus des Denkens kennt, weiß, daß alles Begreifen und Erkennen auf analogischen Apperzeptionen beruht.“

Ich gebe dieser Betrachtungsart hier einen so breiten Raum, weil sie geeignet ist zur Einführung in das kosmologisch-universelle und damit in das soziale Wesen der Philosophie zu dienen. Sie enthält zugleich, wie ihr Vaihinger im Vorworte nachrühmt, alle die modernen Momente einer biologischen Erkenntnistheorie, wie sie durch Machs „Analyse der Empfindungen“ (1886) und Avenarius' „Kritik der reinen Erfahrung“ (1888) begründet worden ist, wonach das Erkennen als eine ökonomische, dem Leben dienende Verarbeitung des Empfindungsmaterials analytisch betrachtet (so besonders bei Mach) und „die Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftaufwandes“ definiert wird. Gleichzeitig enthält diese Betrachtung das Moment des siegreichen Voluntarismus, den besonders Paulsen, Wundt, Windelband, Rickert und vorher schon Schopenhauer und Darwin in der Kampf-ums-Dasein-Lehre, und dann Nietzsche in der Lehre vom Primat des Willens entwickelt haben. Sie enthalt auch den wertvollen Kern des im übrigen sehr unkritischen Pragmatismus.

Welche Bedeutung alle die letzterwähnten Richtungen, besonders die Philosophie des Als-Ob, im übrigen für die soziale und volkswirtschaftliche Erkenntnis in sich tragen, wird damit an dieser Stelle keineswegs erledigt, wo es galt, einen für alle philosophischen Methoden gemeinsamen Boden zur Vorbereitung für die weiteren Untersuchungen zu gewinnen, die den Nachweis des sozialen Charakters der Philosophie unmittelbar an der Hand ihrer drei Einzelgebiete bezwecken. Dem denkenden Leser wird im Laufe der Untersuchung klar werden, daß

Atomismus — Pantheismus; Empirismus — Rationalismus; Utilitarismus (Hedonismus) — absolute Ethik. Mit anderen Worten, es stehen im großen ganzen die mehr materielle, individualistische und naturalistische Auffassung auf der linken, die mehr geistig-ideale auf der rechten Seite der Antithesen. Eine Ausnahme scheint nur hinsichtlich des Atomismus vorzuliegen: die Monadologie, welche Leibnitz vertritt, scheint dem Atomismus zu huldigen, auch vielleicht die Lehre Herbarts von den „Realen"; aber tatsächlich führen die „Monaden" kein streng abgeschlossenes Leben für sich, sie haben auch nichts mit den gewöhnlichen Atomen Demokrits gemein, sie spiegeln die Welt als seelenhaftes Ganze, in den Monaden „schläft" dies Geistige als Dumpfheit des Seelenlebens. Die Monaden, sagt Leibnitz, haben in ihrer Selbständigkeit keine Türen und Fenster, aber dem steht der Satz von der prästabilierten Harmonie und der concomitance universelle gegenüber, die Monaden bilden ein Stufenreich, das von Gott als der höchsten und letzten Monade zusammengehalten wird.

Die organische Zusammengehörigkeit aller drei Hauptteile der Philosophie und die — meistens ausdrücklich — zugestandene Aussichtslosigkeit aller Trennungsversuche, bestätigt sich in der Praxis des philosophischen Arbeitsbetriebes auch dadurch, daß die mit der Metaphysik einsetzenden Philosophen ihre Gedankengänge doch immer wieder durch erkenntnistheoretische Erwägungen unterbrechen müssen, ebenso schweifen die erkenntnistheoretischen Systeme unversehens wieder in das metaphysische Gebiet hinüber. Seit Kant bleibt der Ausgangspunkt philosophischer Überlegung die Untersuchung der menschlichen Erkenntnis. Erst durch die „vorangehende Kritik des eigenen Vermögens der reinen Vernunft" wird die „Möglichkeit" des Wissens geschaffen. Erst durch sie wird auch die Metaphysik, „die Königin aller Vernunft", auf einen festen Boden gestellt, während sie früher dem Dogmatismus verfiel, der, wie ihn Kant in der Vorrede zur 2. Aufl. der Kritik der reinen Vernunft definiert, „die Anmaßung" bedeutet, „mit einer reinen Erkenntnis aus Begriffen (der philosophischen) nach Prinzipien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundung der Art und des Rechts, wodurch sie dazu gelangt ist, allein fortzukommen". — Die innige Berührung endlich der Erkenntnistheorie mit dem dritten Hauptstücke der Philosophie, der Ethik, ist heute nach dem endgültigen Siege des Voluntarismus über den Intellektualismus nicht mehr bezweifelt: der Intellekt ist nur der Diener des Willens; der anerkannte Primat der Ethik hat diese aus dem letzten zum ersten Teile der Philosophie gemacht, auf das Praktische läuft doch alles hinaus, am Anfang steht die Tat und der wirkende Wille. Die Einheit von Wollen und Erkennen drückt sich schon in dem griechischen Worte λόγος aus, das beide Elemente sinnvoll in sich vereinigt: Im Anfang war der λόγος.

So schaut die Erkenntnislehre, ihrem Ursprunge nach, rückwärts, zur Metaphysik zurück, als der philosophia prima, nach vorwärts aber ist sie teleologisch gerichtet. Nur in dieser Doppelbetrachtung des Woher und des Wohin ist das Wesen der Erkenntnis zu begründen. Ihr kosmischer Ursprung, ihr unzerreißbarer Zusammenhang mit dem großen Weltgetriebe auf der einen, wie auf der anderen Seite ihre Einmündung in die praktische Vernunft wird denn auch heute überall eingesehen.

Auch Vaihinger beginnt seine „Philosophie des Als-Ob" (in Anschluß an Steinthal) mit solch einer umfassenden Betrachtung. Er sagt: „Im gesamten Organismus des kosmischen Geschehens sind auch die subjektiven Denkbewegungen mit einbegriffen. Sie sind die höchsten und letzten Resultate der ganzen organischen Entwicklung, die Vorstellungswelt ist gleichsam die Blüte des ganzen kosmischen Geschehens . . ." Das Denken ist unter dem Gesichtspunkt einer zwecktätig wirkenden, organischen Funktion zu betrachten. Als solche hat sie sich im Laufe der Zeiten aus der eigenen Natur der Seele infolge der ihr von außen werdenden Reize in allmählichem Wachstum entwickelt. Vaihinger weist darauf hin, wie sowohl Sigward wie Lotze ihre „Logik" mit dieser teleologischen Betrachtung beginnen. Die Seele hat sich in Gestalt ihrer Denkformen (Kategorien usw.) immer zweckmäßigere, elegantere und sparsamere Instrumente geschaffen, analog dem Wachstum der organischen Funktionen der leiblichen Sphäre, auch ähnlich der ungeheuren Entfaltung der äußeren mechanischen Hilfsmittel, d. h. der Maschinen usw., die auf wenige Grundtypen der mechanischen Arbeit zurückzuführen sind, wie z. B. die Hebel, die schiefe Ebene usw. Entscheidend ist die praktische Bewährung, die experimentelle Erprobung der Brauchbarkeit der Denkfunktionen, die dahin zielt, ein Weltbild zu produzieren, das sich freilich nimmermehr als ein mechanischer Abklatsch, als eine bloß theorethische Abbildung der Außenwelt im Spiegel des Bewußtseins darstellt oder sich mit ihr einfach deckt, aber immerhin ein solches Weltbild ermöglicht, nach welchem praktisch das objektive Geschehen berechnet und unser handelndes Eingreifen in den Gang der Geschehnisse erfolgreich ausgeführt werden kann. Das Erkennen ist nicht der Endzweck des Denkens, es ist nur um des Wollens, des Handelns willen da. Die schöpferische Seele schafft sich zu diesem Zwecke das Instrument ihrer eigenen Organe.

Freilich baut sich diese ganze Betrachtungsweise nur auf eine Analogie auf, auf ein Gleichnis. Aber was ist all unser Denken, genau wie alles „Vergängliche" selbst, das es erfassen will, anderes als Gleichnis? Ganz mit Recht hebt Vaihinger den Wert dieser analogischen Methode für die Wissenschaft hervor: „Die Kategorien sind solche erkenntnistheoretische Analogien . . . Alle Erkenntnis kann, wenn sie nicht bloß tatsächliche Sukzession und Koexistenz der uns allein als sicher gegebenen Empfindungen feststellt, nur analogisch sein . . . Hier zeigen sich die Grundlinien dessen, was man eine Theorie des Begreifens, eine Komprehensionaltheorie nennen kann. Alles Erkennen ist Apperzipieren durch ein Anderes. Es handelt sich also stets um eine Analogie beim Begreifen. Es ist nicht abzusehen, wie denn überhaupt das Sein anders als so begriffen werden sollte. Wer den Mechanismus des Denkens kennt, weiß, daß alles Begreifen und Erkennen auf analogischen Apperzeptionen beruht."

Ich gebe dieser Betrachtungsart hier einen so breiten Raum, weil sie geeignet ist zur Einführung in das kosmologisch-universelle und damit in das soziale Wesen der Philosophie zu dienen. Sie enthält zugleich, wie ihr Vaihinger im Vorworte nachrühmt, alle die modernen Momente einer biologischen Erkenntnistheorie, wie sie durch Machs „Analyse der Empfindungen" (1886) und Avenarius' „Kritik der reinen Erfahrung" (1888) begründet worden ist, wonach das Erkennen als eine ökonomische, dem Leben dienende Verarbeitung des Empfindungsmaterials analytisch betrachtet (so besonders bei Mach) und „die Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftaufwandes" definiert wird. Gleichzeitig enthält diese Betrachtung das Moment des siegreichen Voluntarismus, den besonders Paulsen, Wundt, Windelband, Rickert und vorher schon Schopenhauer und Darwin in der Kampf-ums-Dasein-Lehre, und dann Nietzsche in der Lehre vom Primat des Willens entwickelt haben. Sie enthalt auch den wertvollen Kern des im übrigen sehr unkritischen Pragmatismus.

Welche Bedeutung alle die letzterwähnten Richtungen, besonders die Philosophie des Als-Ob, im übrigen für die soziale und volkswirtschaftliche Erkenntnis in sich tragen, wird damit an dieser Stelle keineswegs erledigt, wo es galt, einen für alle philosophischen Methoden gemeinsamen Boden zur Vorbereitung für die weiteren Untersuchungen zu gewinnen, die den Nachweis des sozialen Charakters der Philosophie unmittelbar an der Hand ihrer drei Einzelgebiete bezwecken. Dem denkenden Leser wird im Laufe der Untersuchung klar werden, daß

es kein nutzloser Umweg ist, den er hier mit mir einschlägt. Er möge Geduld haben! Ich glaube auch hier nur **ökonomisch** zu Werke zu gehen und nach dem Prinzip des kleinsten Mittels und des größtmöglichsten Erfolges zu handeln, wir wollen ihn nicht dazu verleiten, sich mit uns in die Regionen scheinbar abseits liegender philosophischer Velleitäten zu verlieren. Er wird einsehen, daß hier **kein einziges** Wort verloren ist, das nicht unmittelbar oder mittelbar für die Volkswirtschaftslehre von entscheidender Bedeutung ist. Er wird dabei gut tun, wenn er in **selbsttätigem** Denken schon jetzt immer das Gesagte zum Organismus der Volkswirtschaft in Beziehung setzt. Den Vorrang gibt unsere Untersuchung der **Erkenntnistheorie**.

Die menschliche **Erkenntnis** ist ein gesellschaftliches Entwicklungsprodukt wie alle anderen Errungenschaften unserer Kultur: Religion, Kunst, Sitte und Sittlichkeit, Recht, Eigentum und arbeitsteilige Wirtschaft, vor allem aber die Sprache, welche die Mitteilung von Person zu Person erst ermöglicht und die Beziehungen zwischen ihnen zum handgreiflichen Ausdruck bringt. Die Fiktion des homo alalus fällt mit der in der Nationalökonomie über Gebühr aufgebauschten Fiktion des isolierten Individuums, des unvermeidlichen „Probierbengels" Robinson, zusammen. Das gesprochene Wort vermittelt erst den unausgesprochenen Gedanken, der zwar auch ohne das Wort an sich vorhanden, aber ohne dasselbe im bloßen Gefühl stecken bliebe. Es geht ein ungehemmter Induktionsstrom zwischen Gedanken und Worten einher. Die Worte fördern den Gedanken, die Gedanken erzeugen das Wort. Man beobachte das Stammeln eines Kindes mit seiner rührenden Sehnsucht nach dem erreichbaren Ausdruck, nichts anderes aber als dieses Ringen nach dem greifbaren Mittel der Verständigung mit den anderen zeigt uns das größte Kind, als welches man treffend das „Genie" bezeichnet hat. Alles Große ist ein solches Ringen, besonders aber das Denken über das Denken. Dieses höchste Denken, das Denken des Denkens, ist das sehnsuchtsvolle Ziel des **sozialsten** aller Menschen, des Philosophen. Die Philosophie ist niemals die bloße Lehre einer vollendeten oder feststehenden Wahrheit, sie ist eine Idee, eine ewig neu in Angriff zu nehmende und doch nie zu lösende **Aufgabe**. **Von** der Gesellschaft kommt das Denken, **auf** die Gesellschaft ist es gerichtet und orientiert. Nur wer die Sehnsucht kennt, die von dem Staunen und der Skepsis ausgeht, versteht es, was Philosophie heißt. Sie schöpft aus der mystischen Tiefe metaphysischer Ahnungen, aber — und darin sehen wir wieder das innigste Verhältnis zwischen der Erkenntnistheorie und der Metaphysik — alle Metaphysik wird erst durch ihren erkenntnistheoretischen Ausdruck zur Wissenschaft. Wie es keinen armlosen Maler gibt, mag er noch so große Anlagen haben, wie seine Kunst durch den Pinsel geht, so die Philosophie durch Sprache und Denken. Es gibt keinen philosophus alalus.

„Auch alle Erfahrung, sagt A. **Riehl** Phil. Kritik II, 2, S. 64, ist ein **sozialer**, kein individuell-psychologischer Begriff". Sie ist das Produkt „des gemeinschaftlichen oder intersubjektiven Denkens" und als solches an bestimmte „Regeln des **Denkverkehrs**" gebunden. „Das denkende Ich ist ein eigenes nur im Gegensatz zum erschlossenen fremden und jedes fremde Ich steht in jeder Beziehung gleichberechtigt dem eigenen gegenüber" (v. **Schubert-Soldern**, Gr. u. Erk. S. 83, 85 ff.). Das Ich ist ein „sozialer Befund", sozial im weitesten Sinne des Wortes, es kommt nicht ohne „Umgebung" vor (**Avenarius**).

Ganz deutlich tritt uns das Denken als Produkt des „Denkverkehrs" schon bei Kant entgegen. Obgleich er mit dem Zeitalter, in dem er lebte, vom subjektivistischen Freiheitsgedanken ausging, und obgleich deshalb das subjektive Ich im Mittelpunkt seiner philosophischen Überlegung steht, wird ihm dieses Ich im Ergebnis dennoch zu einem durch und durch sozialen Begriff, das Ich ist die einheitliche Synthesis aller persönlichen Apperzeption, aber hinter ihr steht, wenn ich es so ausdrücken darf, immer eine Art **gesellschaftlicher** Apperzeption. Der seelische Mikrokosmus des Ich sammelt wie in einem Brennpunkte die Strahlen, die von der universalen und sozialen Welt ausgehen. In der zentralen Einheit unseres Selbstbewußtseins laufen Subjekt und Objekt zusammen, das Ich und die Umwelt. Die Architektonik der menschlichen Vernunft „entspricht" der immanenten Architektonik der Umwelt. Es besteht — und das bedeutet den Kern der Kantischen Transzendentalphilosophie — ein fortwährendes Hin und Her zwischen diesen beiden untrennbaren und sich ergänzenden Polen. Das Selbstbewußtsein ergreift die Welt und umgekehrt ergreift die Welt das Subjekt, das **in ihm** sich verliert und aufgehoben ist. Wie das Subjekt mit seinem Verstande der Natur „seine Gesetze vorschreibt", so gibt doch die Welt auch dem Subjekt den **Inhalt** seines Denkens, **vielleicht aber noch viel mehr**. Die strahlende Sonne des Ich ist nur das Gegenbild des strahlenden Weltbildes. Kleine herumwandelnde Sonnen sind die Menschen, die sich untereinander und in der großen Weltsonne bespiegeln. Wär nicht das Auge sonnenhaft, die Weltensonne könnt es nicht erschauen.

Wie sehr sich aber dies universale Verhältnis des Ich zum Kosmos in dem engeren Verhältnis zur **Gesellschaft** wiederholt, auch darüber hat uns Kant durch eine sinnvolle Analogie aus einem scheinbar fernliegenden Gebiete belehrt, aus dem ästhetischen Kunstgebiete.

„Empirisch", sagt er, „interessiert das Schöne nur in der **Gesellschaft**, und wenn man den Trieb zur Gesellschaft als den Menschen natürlich, die Tauglichkeit aber und den Hang dazu, d. i. die **Geselligkeit** zum Erfordernis des Menschen, als für die Gesellschaft bestimmten Geschöpfs, also als zur **Humanität** gehörige Eigenschaft einräumt, so kann es nicht fehlen, daß man nicht auch den Geschmack als ein Beurteilungsvermögen alles dessen, wodurch man sogar sein **Gefühl** jedem anderen mitteilen kann ... ansehen sollte. — Für sich allein würde ein verlassener Mensch auf einer wüsten Insel weder seine Hütte noch sich selbst ausputzen oder Blumen suchen, noch weniger pflanzen, um sich damit auszuschmücken, sondern nur in Gesellschaft kommt es ihm ein, nicht bloß Mensch, sondern auch nach seiner Art ein feiner Mensch zu sein ... Auch erwartet und fordert ein jeder die Rücksicht auf allgemeine Mitteilung von jedermann, gleichsam aus einem ursprünglichen Vertrage, der durch die Menschheit selbst diktiert ist."

An anderen Stellen hebt **Kant** ausdrücklich die allgemeine Geltung dieser sozialen Bedingtheit für jedes andere, empirische Urteilen hervor: es trifft alles für den Geschmack, als eines sensus communis aestheticus Gesagte auch allgemein für den sensus communis logicus zu. Wie das Schöne, so interessiert erst recht das Wahre und Gute nur in der **Gesellschaft**: Ein jedes Urteil, sagt **Kant**, macht Anspruch auf Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit, es verlangt von jedermann und mutet ihm zu, daß ein jeder andere es ebenso finden müsse. Dieser Anspruch auf jedermanns Beistimmung ist die Voraussetzung, die aller unserer Erkenntnis ihre **Objektivität** verleiht. Die Erkenntnis ist also, sagt er, keine **Privatsache** des Subjekts, sie ist gemeingültig (publik). Die Gemeingültigkeit und Mitteilbarkeit des Urteils ist eine notwendige Bedingung unserer Erkenntnis, weil sie einen Gemeinsinn voraussetzt, welches in jeder Logik und in jedem Prinzip der Erkenntnis, das nicht skeptisch ist, vorausgesetzt werden muß. Kritik der Urteilskraft, Einleitung VII, Teil I §§ 6, 7, 8, 21 und 40, ähnlich auch Prolegomena § 19.

3. Das Soziale in der Metaphysik.

Auch um zur Offenlegung des in der Metaphysik enthaltenen sozialen Moments zu gelangen, können wir uns eine lange Wegestrecke hindurch der Führung Kants anvertrauen. Irgendeine Metaphysik, sagt er in der erwähnten „Vorrede", „ist immer in der Welt gewesen und wird auch wohl ferner darin anzutreffen sein." Aber um zu ihr (Kant sagt um zum Glauben) zu gelangen, mußte ich das Wissen aufheben. Er meint hier mit dem „Glauben" nicht den hergebrachten „gewöhnlichen" Glauben, den „Schulglauben", den oberflächlichen „Dogmatismus der Metaphysik, d. i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen". Nur jene falsche Dogmatik deckt er auf als „die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist". An dessen Stelle will er, um jene falsche Quelle zu verstopfen, „der Nachkommenschaft eine nach Maßgabe der Kritik der reinen Vernunft abgefaßte systematische Metaphysik ..... als ein Vermächtnis, als ein nicht gering zu achtendes Geschenk hinterlassen", m. a. W. eine Metaphysik auf erkenntnistheoretischem Grunde. Mit dem aufzuhebenden „Wissen" aber meint er ebenfalls nur den dogmatischen Wissenswahn, der den sichtbaren Schein als die letzte und unsichtbare Wahrheit der Dinge annimmt.

Um diesen Weg zum rein Geistigen, zur Metaphysik, aufzudecken, unternimmt es der große Scheidekünstler schon in der Kritik der theoretischen Vernunft, die Sonderung zwischen diesem Geistigen d. i. den vom Menschen aus Eigenem hinzugebrachten Verstandesbegriffen einerseits und dem naturgegebenen Stoffe andererseits mit der ihm eigenen Gründlichkeit durchzuführen, um von hier aus dann später den um so sichereren Weg der Synthese mit der praktischen Vernunft, der Ethik und der Metaphysik zu gewinnen. Wir folgen ihm zunächst auf dem Wege des Trennens.

„Die Vernunft (er meint damit die theorethische Vernunft), beweist ihr vornehmstes Geschäft darin, Sinnenwelt und Verstandeswelt voneinander zu unterscheiden" Grdl. der Metaph. der Sitten l. 3. Abschn.) Sinnlichkeit und Verstand, oder besser: Rezeptivität und Spontanenität, nennt Kant die beiden „Stämme, die zwei Urquellen des Gemüts", aus denen unsere Erkenntnis entspringt. Durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser in Verhältnis zu jener Vorstellung gebracht. Die Sache der Sinne ist, anzuschauen, die des Verstandes, zu denken. Sinnlichkeit und Verstand sind also die beiden äußersten Enden der menschlichen Erkenntnis und Erfahrung ist ein Produkt aus Sinnlichkeit und Verstand. „Die beiden Stämme entspringen vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel", aber diese bleibt uns unbekannt, sie sind nur in aller Erfahrung da, unterscheidbar nachweislich und immer als vereint gefordert, wir wissen nicht, ob das seelische Ich und die materielle Natur einem gemeinsamen Substrat angehören (Einl. zur Kr. d. v. V. am Ende, Prol. S. 12, 34). Mein Platz, sagt er, ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung. Mit denen, welche die Welt dieses Bathos überfliegen, mit den naturalistischen sowohl wie mit den „schwärmenden" Dogmatikern hält er ein unerbittliches Gericht. Den Materialismus und Naturalismus nennt er „frech" und jene idealistische Schwärmerei unverzeihlich, eine Spielerei, eine Dichtung, eine „Grille". „Alle Erkenntnis von Dingen aus bloßem reinem Verstande oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein und nur in der Erfahrung ist Wahrheit". „Was die Dinge an sich sein mögen, weiß ich nicht und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding an sich anders als in der Erscheinung vorkommen kann" (Prol. Anhang). „Wer einmal die Kritik gekostet hat, den ekelt auf immer alles dogmatische Gewäsch" (ebenda S. 60).

Wohl ist Kant also Idealist, aber er will nicht mit dem Schwärmer Berkeley verwechselt werden, es ist ihm, wie er sagt, nie in den Sinn gekommen, die Existenz der Dinge zu bezweifeln (Proleg. S. 13, A. III). Kants Idealismus ist ein formaler, transzendentaler, kritischer Idealismus, er ist Real-Idealismus. Der transzendentale

Idealist, sagt Kant, ist ein Dualist. Sinnlichkeit und Verstand, Rezeptivität und Spontaneität, Ich und Welt, als die beiden äußersten Enden der menschlichen Erkenntnis bleiben bei ihm schroff voneinander getrennt, und ihre gemeinsame Wurzel ist vom formal erkenntnistheoretischen Standpunkte aus so wenig erkennbar, daß sich hier, wie Kant, Kr. der Urteilskraft, Einl. II, S. XIX und LIII, sagt, zwei Welten in absolutem Gegensatz gegenüberstehen, die keine Brücke miteinander verbindet. Da diese Brücke nur eine metaphysische sein kann, ist Kant in der Kritik der theoretischen Vernunft lediglich bemüht, gerade die Grenzen abzustecken, welche die Erkenntnis von der Metaphysik abscheiden. Er selbst nennt hier seine Philosophie eine bloße „Disziplin der Grenzbestimmung". Sie ist mehr negativ wie positiv: „Die Negationen sind die transzendentale Form" (Nachlaß I, S. 238). Das Ding an sich bleibt ein Grenzbegriff, der mit negativem Ergebnis nur einen leeren Raum um das Empirische schafft, aber keinen Ausblick in das positiv Metaphysische gewährt. Diesen Raum füllt Kant erst da aus, wo er das Territorium der praktischen Vernunft betritt. Trotzdem mußte schon auf das Nähere eingegangen werden, einmal weil es Wort für Wort in der Philosophie der Volkswirtschaft seine Bedeutung finden wird, dann aber, um an dem Gegensatze der dualistischen Anschauung die Metaphysik der nachfolgenden, das ist zunächst der spekulativen Schulen, der sog. Identitätsphilosophien, um so schärfer abheben zu können.

Diese Schulen sind durch und durch metaphysisch gerichtet, und in dieser Metaphysik nimmt auch das gesellschaftliche Moment einen immer wachsenden Raum in Anspruch. Sie beginnt mit Fichtes subjektivem Idealismus, schreitet zu Schellings objektivem und Hegels absolutem Idealismus fort bis zu Feuerbachs gesellschaftlichem Anthropologismus und endigt, den letzteren übertrumpfend, im ökonomischen Materialismus der Junghegelianer Marx und Engels, so wenig letztere es mehr haben wollen, daß sie metaphysische Dogmatiker sind. Ein ähnliches trift auf den soziologischen Naturalismus von Darwin, Haeckel, Carneri u. a. zu. Sie alle wissen gar nicht, wie sehr sie Metaphysiker sind. Wir betrachten diese Etappen in kurzen Zügen an den typischen Lehren der genannten Philosophen.

Schon bei Fichte schlägt der Kantische Individualismus ins Universelle um. Kant ging vom Subjektivismus des individuellen Selbstbewußtseins aus. Fichte erhebt dieses Ich der Erfahrung, das zufällige, einzelne Ich zum absoluten Ich, das Einzelich ist ihm nur eine Akzidenz des universellen und ewigen Ich, eine Äußerung der dem Allsein immanenter, raum- und zeitlosen, selbsttätigen und unbedingten Vernunft des großen Weltenichs, welche durch das Einzelding denkt und handelt. Im großen Ich ist durch seine Selbsttätigkeit (das „reine Tun") alles in allem vereinigt, das Sein, das Denken, das Handeln, die sinnliche und die intelligente Welt. Diese „Wissenschaftslehre" läßt den bescheidenen Satz Kants von der vielleicht gegebenen gemeinschaftlichen Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand, von theoretischer und praktischer Vernunft, weit hinter sich, sie schwingt sich zur kühnsten aller philosophischen Behauptung auf: der Identität von Sein und Denken, von Erkenntnis und Ethik. Was für das endliche Ich, sagt Fichte, Rezeptivität, ist für das unendliche Ich Spontaneität. Das Objekt ist nur der „Anstoß von außen", dasselbe Sein bestimmt sich nur nach zwei verschiedenen Richtungen. Danach gibt es überhaupt kein Ding an sich, alles ist eben ein Ding an sich. Das Ich hat im Nichtich (Natur und Mensch) nur sich selbst gesetzt. Der letzte Grund alles Bewußtseins ist also ein Verkehr innerhalb seiner selbst, eine Wechselwirkung des Ich und des von ihm selbst gesetzten Nichtichs. „Dies ist der Zirkel, aus dem der endliche Geist nicht herausgehen kann, noch, ohne die Vernunft zu verleugnen, seine Vernichtung zu verlangen, es wollen kann."

Das Ergebnis für unser Problem ist danach das folgende: Auch der subjektive Idealismus Fichtes kann, weil er eben subjektiv, wenn auch subjektiv im großzügigsten Stile, das gesellschaftliche Moment nicht unmittelbar, sondern höchstens mittelbar in sich tragen, mittelbar allerdings insofern, als er die Einzelichs in das sie bestimmende All-Ich ein- und damit gewissermaßen auch zusammenschließt. Aber dieser Zusammenschluß der Ichs durch das absolute Ich, ihre soziale Einheit und wechselseitige Wirksamkeit ist nicht weiter ausgeführt, noch für die Einzelwissenschaften verwertet. Seine Rechtslehre z. B. begründet Fichte ganz individualistisch: Wir haben da eine Mehrheit freier Individuen, von denen jedem eine Sphäre freier Wirksamkeit zukommt. Ihre Koexistenz erfordert deshalb eine gegenseitige Beschränkung. Dieser oberste Grundsatz der Rechtslehre Fichtes gründet — subjektivistisch ganz folgerecht — das Recht schließlich auf dem altbekannten freien Staatsbürgervertrag (dem contrat social), durch den sich die freien Individuen gegenseitig ihre Rechte garantieren. Der soziale und der nationale Gedanke, kommen erst in Fichtes großangelegter Sitten- und in seiner Religionslehre zur Geltung, die allerdings — wie die Reden an die deutsche Nation — ganz und gar vom sozialen Geiste durchdrungen sind.

Schelling vollzieht den Übergang von Fichte zu Hegel. Im Gegensatz zu Fichte ist er objektiver Idealist. Das soziale Element seiner Philosophie findet sich schon in seiner Naturphilosophie, er betrachtet die Natur als einen großen Organismus, als ein zusammenhängendes System, in der, anders wie bei Fichte, die Natur als Nicht-Ich die große Rolle spielt. Aber das System ist zugleich ein „System des Geistes", dessen Gepräge die Natur in sich trägt. Das „universale" Naturprinzip wirkt im Verein mit dem geistigen Prinzip, schon die Materie ist schlummernder Geist. Jene Vereinigung von Natur und Geist, die ihn zur Identitätsphilosophie führte, erfolgt durch den Begriff des Absoluten, das über Bewußtsein und Natur, über Subjekt und Objekt als Weltseele thront, als „totale Indifferenz von Subjekt-Objekt". Das Individuum ist nur „ein mißlungener Versuch der Natur", jenes Absolute darzustellen, das in der Geschichte zur Offenbarung desselben wird, zur „Evolution Gottes aus sich selbst".

Erst in der Philosophie Hegels kommt das Soziale zum völligen Ausdruck, in seinem „absoluten" Idealismus. Es ist der Mensch, der sich als „subjektiver Geist" aus der Materie der Natur in die Form vernünftiger bewußter Individualität durchgerungen. Im vernünftigen Selbst vollzieht er als Geist seine Selbstbefreiung von der Natur. Zuerst, als Gegenstand der Anthropologie, war er Naturgeist; als subjektiver Geist, als allgemeines Selbstbewußtsein, gerät er in Konflikt mit den anderen Selbstbewußtseinen, aber aus diesem bellum omnium contra omnes steigt er zum „vernünftigen" Selbstbewußtsein empor, er hat seine Subjektivität abgestreift, und nachdem er sich durch Trieb, Begier und Neigung hindurch entwickelt hat, ist er ganz bei sich selbst, er ist freier Wille geworden. Da er sich so aus der Subjektivität geläutert, verhält er sich zu den anderen Willen wie zu sich selbst, der subjektive Wille ist Bestandteil des objektiven geworden. Das Dasein seines freien Wollens ist letzthin der „objektive Geist", im Recht, in der Sitte und im Staate. Er ist die Entwicklung aus der natürlichen Form von Ehe und Familie, zur bürgerlichen Gesellschaft und endlich als alles in sich schließend zum Zweckganzen des

Staates, in dem der einzelne zu einem Gliede wird. Der Staat ist die verwirklichte „Idee", die vernünftig-sittliche „Substanz". So ist die Überwindung der natürlichen Subjektivität zum objektiven Geiste erfolgt, aber der Weg geht weiter: zum absoluten Geiste in der Kunst, der Religion und endlich zur absoluten Philosophie, das ist zu dem, wie Hegel sagt, sich selbst als alle Wahrheit wissenden, das ganze natürliche und geistige Universum aus sich selbst wiedererzeugenden Gedanken. Das System der Philosophie macht den Abschluß, es vollendet den geschlossenen Kreis von Kreisen. Von der Natur geht der Weg der Entwicklung von unter her zum objektiven Geiste hinauf, zur Gesellschaft. Diese ist auch bei Hegel das greifbare Zentrum, von dem aus der Weg zum Universum emporsteigt. So kann man wirklich sagen, der Kern auch der Hegelschen Metaphysik ist das Soziale. Das Nähere hierüber und der Gegensatz Hegels gegen die Kantische Metaphysik wird uns bei der Aufzeichnung des Sozialen im Bereiche der Ethik beschäftigen.

Bei den Jüngern Hegels, besonders den sog. Neuhegelianern, tritt dies soziale Element immer kräftiger hervor, so besonders bei Feuerbach und bei den Vertretern des ökonomischen Materialismus. Aber nicht nur auf diesem linken Flügel des Neuhegelialismus, sondern auch auf dem ganz rechten. Unter den neueren Philosophen, die wir hier herausgreifend zu Worte kommen lassen wollen, hat einen weiteren Schritt zum Universitismus hin, in mehr oder minder betontem Anschlusse an Hegel, diejenige Richtung gewagt, die in Eucken ihren warmen Vertreter gefunden. Dann aber hat F. J. Schmidt den Faden herzhaft weitergesponnen.

In seiner handlich kleinen Schrift: „Der philosophische Sinn" entwickelt er das Programm eines „energetischen Idealismus". Er nimmt zwar mit Kant seinen Ausgang vom Boden der Erfahrung, aber nicht der empirischen, der Erfahrung im engeren Sinne, sondern von der „geistigen" Erfahrung, als einer gleichberechtigten, selbständigen, ursprünglichen, konkreten, ja übergeordneten Quelle des menschlichen Bewußtseins. Er nennt sie das Totalitätsbewußtsein, den Totalitätssinn, das universale Erfahrungsbewußtsein: „Jeder Mensch bildet mit dem sinnlichen und geistigem Universum ein konkretes Ganze, dessen Einheit sich in seinem denkenden Bewußtsein vergegenwärtigt, verkörpert, objektiviert." Erst dadurch wird er zum wahren, zum „wesenhaften" Menschen, zum wahrhaft wissenschaftlichen Erfahrungssubjekt, zum Subjekt, das sich in der lebendigen Einheit mit der schöpferischen Urenergie aus dem Zwange der Natur in das Reich der universellen Freiheit erhebt. Schmidt nennt das den Objektivierungsprozeß des Totalitätsbewußtseins. Er zerfällt in drei Arten: Er steht erstens auf dem Boden der mathematisch-mechanischen Naturwissenschaft, als zweite Art der Objektivierung des Geistes tritt er in der Gestalt des ethischen und sozialen Lebenszusammenhanges der geschichtlichen Welt hervor. Aber über diesen Reichen der Natur und der Geschichte erhebt sich das ebenso konkrete Reich des universellen Geistes. Doch ist dieses Reich nicht wie bei Kant eine Idee der menschlichen Vernunft, das Subjekt der Totalität ist nicht der Mensch, sondern jene Urenergie, sie ist ist das wirklich Wirkliche. Dieser Totalitätsprozeß des Wirklichen kommt nur im (!) menschlichen Bewußtsein zum Wissen von sich selbst. „Auf diese Weise entwickelt sich der Mensch nicht nur zu einem Gliede, sondern zugleich zu einem individuellen Repräsentanten der Ganzheit des Wirnlichen", und „die Philosphie ist die Form, in welcher das Urwirken nicht bloß an einer bestimmten Art seiner Wirkung zur Vorstellung (!) gelangt, sondern in welcher das Wirken des Wirklichen sich selbst (!) begreift", es wird der einzelne mit dem Subjekte des Ganzen eins und wird es auch mit allen denjenigen, in denen sich derselbe Vergeistigungsprozeß vollzieht. Es ist das Reich des Geistes die objektive Verankerung der individuellen Subjekte im (!) Totalitätssubjekte und dadurch zugleich diejenige ihrer selbst miteinander. So gibt es also zwei Bewußtseine, zwei Subjekte, zwei Ichs, das kleine des Menschen und das große metaphysische Gedankending, genau wie bei Fichte und Hegel. Als „energetischen" Idealismus aber bezeichnet Schmidt seine Lehre deshalb, weil die Ursubstanz kein ruhendes Sein, sondern eine fortschreitende Evolution darstellt, durch die sich die Materie als das Nicht-Selbst-Wirkliche in jenem ihren geistigen Gegensatze aufhebt.

Alle Reinkantianer und Neukantianer, alle Als-Ob-Philosophen werden eine solche Lehre, von ihrem Standpunkt aus mit Recht, als eine allzu kühne Fiktion von sich abwehren. Aber es ist höchst bedeutsam, wie ganz positive Naturalisten, Haeckel und etwa Carneri, von ihrem entgegengesetzten formalen Ausgangspunkte doch in der Sache zu einem sehr ähnlichen Ergebnisse geführt werden. Als einen sehr lehrreichen Typus dieser Richtung möchte ich den Vertreter eines gemäßigten und ansprechenden Positivismus, G. Ratzenhofer, herausgreifen, dessen „Soziale Erkenntnis" (Leipzig 1898) den bezeichnenden Untertitel führt: Positive Philosophie des sozialen Lebens.

Auch Ratzenhofer geht, wie sein von ihm verehrter Lehrer Comte, von einer im All wirksamen ursprünglichen und einheitlichen „Urkraft" mit einem ihr anhaftenden, immanenten „Interesse" aus. Dies Interesse differenziert sich in fortschreitender Reihe vom Gattungsinteresse im Fortpflanzungstriebe zum physiologischen Interesse im Drange nach Stoffaufnahme und Stoffwechsel, von da mit dem Erwachen des Bewußtseins zum Sozialinteresse und endlich gar zum Transzendentalinterresse: der Mensch sieht im All den Sitz jener Urkraft, deren Emanation er selbst und seine Umgebung ist. Urkraft und Interesse sind das Prinzip der Schöpfung. Ratzenhofer unternimmt es, wie er sagt, auf dem sicheren Boden der Soziologie die sozialen Momente in der Keimzelle zu erfassen, um zu wissen, was im Bewußtsein des Menschen notwendig zur Erscheinung kommen muß, weil es schon im Mikrokosmus des befruchteten Eies stofflich und so indirekt auch als Kraft gegeben ist. So ist das kosmologische Gesetz der gegenseitigen Abhängigkeit aller Dinge auch das Grundgesetz der Soziologie wie aller natürlichen und geistigen Wirksamkeit: „Die positive Erkenntnis geht von der natürlichen Tatsache unserer sinnlich erweisbaren Entwicklung aus und endet mit der Gewißheit unserer Vervollkommung im Rahmen der gegenseitigen Abhängigkeit aller Dinge, welche den Weg zeigt, sich innerlich zu einem Glauben an Gott zu erheben."

Ich habe in meinem „Zweck" S. 153 ff. näher ausgeführt, wie nahe Ratzenhofer im Ergebnis dem Idealismus der von ihm sonst befehdeten Metaphysiker und der idealistischen Teleologie gerückt ist, obgleich er das angeborene und erworbene „Interesse" für das Bewegende erachtet und meint, dieses trete an die Stelle des so „widerspruchsvollen Zweckes". Schon das Verschwinden dieses irreleitenden Begriffs allein sei ein weittragender Schritt für die Förderung der menschlichen Erkenntnis. Was aber Ratzenhofer mit beinahe allen Positivisten wirklich erreicht, das mündet in Wahrheit doch schließlich wieder ganz in die Bahnen der gehaßten „Ideologie" ein. Ratzenhofer ist ein lehrreicher Typus der naturalistisch denkenden Ideologen, die trotz ihrer äußerlich naturphilosophischen Methode vom Zweckgedanken nicht loskommen, sie legen, wenn auch nur ganz verschämt, den Zweckgedanken als unvermeidlichen, erkenntnistheoretischen Bestandteil, eben künstlich in die Schöpfung hinein, machen schließlich aus einer genetisch-kausalen Betrachtung eine systematische Deduktion, sie vermischen das zeitlich Frühere mit dem logisch Späteren. Die der Urkraft untergelegten „Interessen" sind bei Licht besehen nur ein von der idealistischen Auffassung Erborgtes, und es ist dann keine Schwierigkeit mehr, aus der Natur das wieder herauszulesen, was man darin vorerst klüglich hineingelegt hat. Die Idealisten dürfen Ratzenhofer aus vollem Herzen die Hand drücken!

Nicht viel anders steht es um Carneri. Er gelangt am Ende seiner „Grundlegung der Ethik" (Volksausgabe 1880, Verlag Kröner), in den Schlußkapiteln über Vernunft, Ideal und das „Mögliche" ebenfalls zu Ergebnissen, um die ihn alle Ideologen beneiden könnten, nur daß diese mit der Idee anfangen und aus ihr heraus systematisch

die Folgeerscheinungen entwickeln. Carneri scheint das zu fühlen. Er sagt S. 177: „Es kann ja sein, daß man uns nachweise, was wir dartun wollen, lasse sich auf einem einfacheren Wege dartun." Jedenfalls aber liefert uns Carneri wieder den Beweis, daß die Idee der Gemeinschaft im Zentrum aller Philosophie steht, nehme man den Weg zu ihr, von welcher Seite man wolle, von der genetisch-kausalen oder von der systematisch-telologischen, vom zeitlich oder vom logisch Früheren, von der Natur oder vom Geiste.

Das abstrakte Ich des Verstandes, so läuft der Gedankengang Carneris, ist nur eine elende Halbheit, erst Ich und Du sind das ganze Ich, das konkrete, warme und lebendige potenzierte Leben der synthetischen Vernunft. Carneri spricht hier geradezu von einem „Altruismus der Vernunft". Ich und Du sind wir, sie werden zum Wir. Mit dem Wir war der die egoistischen Gegensätze versöhnende „Erlöser" geboren. „Einzig und allein weil das Ich, zum Du und Wir sich erweiternd, . . . vorwärts kommen mußte und dieses Vorwärts identisch war mit dem Adäquatwerden der Ideen Liebe, Gemeinsinn und Menschlichkeit, wurde der Mensch allmählich zu einem sittlichen Wesen, zum eigentlichen Menschen . . . Der Mensch, den wir nun endlich (!) vor uns haben, ist der vernünftige Mensch; denn die Vernunft ist erst angebrochen (sic!) mit der Erschließung der Ideen." „Das Vernünftige Ich ist selbstbewußtes Wir." „Der vergängliche Einzelne ist getilgt, ist aufgehoben im allgemeinen. Wir sind kein Teil mehr, wir sind das Ganze, denn wir tragen es in unserer Brust. Indem das Ich des Einzelnen zum Ich der Art sich erhebt, vollendet sich das Bewußtsein, und es gibt keinen Widerstreit mehr zwischen uns und der übrigen Welt. Unser Verstand weiß, was die Gesellschaft will, und unser Wille ist der Menschheit Wille." Dann folgen Worte, die von den Gedanken Kant's über die Autonomie der sittlichen Freiheit nicht mehr zu unterscheiden sind: „Das ist die Vernunft, durch die das allgemeine Gesetz uns zu unserem eigenen Gesetz wird, dem gemäß wir leben und uns frei fühlen. Diese einzige Freiheit gibt es, und nur der sittliche Mensch ist ihrer teilhaftig."

Aber diese Ideen, sagt Carneri, sind nicht angeboren, sie sind aus den sog. sozialen Instinkten heraus erst das Resultat der natürlichen Entwicklung, sie sind erworben und ererbt, sie sind naturphilosophisch aufzufassen. Sie stammen aus der Verkettung der Dinge im All, aus der Notwendigkeit, ja aus der Not, besonders dann, wenn zu Zeiten „die richtigen Lenker nicht zu finden sind, wo das öffentliche Gewissen den Dienst versagt, da gibt es keine Arbeit — für die Ethik . . . die Sittlichkeit ist in erster Linie Arbeit". Und nun kommen Worte, die gerade unserer Zeit ans Herz gehen müssen: „Verloren ist darum ein Volk nicht. Es ist ein anderer da, der die Arbeit übernimmt — die Not. Die fehlt nie, nur muß sie, um zu wirken, wachsen, wachsen, bis ihre grauenhafte Gestalt den Menschen zur Bestimmung bringt, so daß die einen aus ihrer Trägheit erwachen, die anderen ihre Verschrobenheiten sich aus dem Kopf schlagen und die Verzweifelnden sich ermannen. Dann räumt die Dummheit und Nichtsnutzigkeit das Feld, und es geht wieder vorwärts, wie es endlich immer wieder vorwärts gegangen ist" (a. a. O. S. 206). — Aus der Gesellschaft entsteht nun der Staat. Erst durch ihn, „d. h. die organisierte Gesellschaft, wird die Gesamtheit der Menschen auf die Stufe der moralischen Person erhoben. Der Staat ist die Form, die Gesellschaft der Inhalt. Kein Inhalt ohne Form . . . Es gibt keine Gesellschaft ohne Staat, wie es keinen Staat ohne Gesellschaft gibt". Auch der Staat ist nichts Gemachtes, er ist etwas Gewordenes. Auf das „Werden", sieht man, legt Carneri alles Gewicht, durch die Vorherrschaft des genetisch-kausalen, naturphilosophischen Gedankens, also nur durch eine bloße „Methode" hebt sich die Philosophie Carneris wie aller ähnlicher Naturalismus und Positivismus von der ideologischen Betrachtungsweise ab. Und es drängt sich schon hier die später zu erörternde Frage auf, ob denn diese beiden scheinbar

heterogenen Aspekte, der genetische und der logische, am Ende doch die zusammenhängenden Pole der Betrachtung für die Erklärung einer und derselben Sache sind. Carneri kommt dieser synthetischen und versöhnenden Auffassung manchmal recht nahe, so in den Worten: „Das Wie des Werdens interessiert uns nur mehr, insofern es uns das, was der Mensch geworden(!) ist, begreiflich macht." Hinzuzufügen wäre auch im ausgesprochenen Sinne Carneris: was der Mensch künftig werden und sein soll. Am Schlusse erkennt das Carneri ausdrücklich an, wo er zur Bedeutung der höchsten Ideale in der Kunst, der Religion und der Philosophie vordringt, als dem großen Ziele, dem sich die Menschheit immer mehr annähert, freilich ohne es je absolut zu erreichen. Denn Ideal bleibt immer nur Ideal.

Doch gehen wir von den modernen Naturalisten zurück auf den ersten Junghegelianer, dessen Nachfolge nur jene angetreten haben, zu Feuerbach. Seine anthropologische Grundlegung der Philosophie ist mehr wie jede andere auf dem sozialen Fundamente aufgebaut.

Er lehrt: Der Mensch, als ein Naturgeschöpf, der wirkliche Mensch in seiner ganzen natürlichen Sittlichkeit ist . . . Subjekt und Objekt alles Wissens und Wollens zugleich. Die Identitätsphilosophie der spekulativen idealistischen Philosophie ist umzukehren: nicht die Idee, wie Hegel lehrt, nicht das Denken ist das Subjekt und das Sein das abgeleitete Objekt, nein — und dieser Gedanke ist dann von Marx aufgenommen worden — das Sein ist Subjekt, das Denken Prädikat. Das Denken ist aus dem Sein, das Sein nicht aus dem Denken abzuleiten, die absolute Philosophie ist in die Anthropologie umzuwandeln und aufzulösen. Nur der Mensch ist der eigentliche Grund und Boden schon des Fichteschen Ichs, der Leibnitzschen Monade und des „Absoluten". Der Empirismus hatte Recht, wenn er im Menschen den Ursprung der Ideen suchte, nur vergaß er, daß das wichtigste, wesentlichste Sinnesobjekt des Menschen der Mensch ist, aber nicht der isolierte Mensch, als für sich seiendes Wesen, als Ich ohne ein sinnlich gegebenes Du. Nur durch Mitleid, nur aus der Konversation des Menschen mit dem Menschen entspringen die Ideen. Zwei Menschen gehören zur Erzeugung des Menschen — des geistigen so gut wie des physischen; die Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen ist das erste Prinzip und Kriterium der Allgemeinheit im Denken wie im Wollen. Religion und Philosophie gründen sich auf das allgemeine Wesen des Menschen, das aber in seinem Gattungscharakter gelegen ist. Selbst die Vorstellung Gottes ist ein Produkt des Menschen im Gattungsprozeß. Die Liebe ist die subjektive Existenz der Gattung, die Vernunft deren objektive Existenz. Der Mensch muß dem Menschen das Höchste sein: homo homini deus. Die neue Periode der Philosophie beginnt mit ihrer Inkarnation. „Die menschgewordene Philosophie ist allein die positive, d. h. die wahre Philosophie."

Es ist bekannt, wie sehr sich Marx und Engels dieser Philosophie angeschlossen haben. Ganz wie Feuerbach sagt Marx: „Für Hegel ist der Denkprozeß, den er sogar unter dem Namen der Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle." Feuerbach hatte das berüchtigte Wort ausgesprochen: Der Mensch ist was er ißt. Marx und Engels haben den Gedanken in ein geschlossenes System gebracht und zur Lehre des historischen Materialismus erweitert: nicht mehr das Essen und Trinken, sondern die Produktion der gesamten materiellen Lebensbedingungen, die ihrerseits wieder auf die wirtschaftliche und technische Produktion der menschlichen Arbeitskräfte zurückzuführen sind, bildet nun die Grundlage aller Philosophie.

4. Das Soziale in der Ethik.

Die Metaphysik ist die „Königin" im Reiche der Philosophie. Ihr Thron steht erhaben über Erkenntnis und Ethik, sie krönt das Gebäude der Philosophie, als deren eigentlichstes und letztes Ziel, sie ist „die Vollendung aller Kultur der menschlichen Vernunft" (Kant). Aber in dieser Erhabenheit ruht zugleich die Unsicherheit ihres bestrittenen Wesens, ihre — Schwäche. Sie bleibt im ewig Unzulänglichen, im universalistisch Übermenschlichen, sie ragt in das Gebiet der Sehnsucht und des Glaubens, und wir sehen, welche dünne Scheidewand sie von den Utopien überschwänglicher Spekulationen abscheidet. Sie verläßt den irdischen Boden, das allein fruchtbare „Bathos", das ihr erst die beiden mehr greifbaren Zweige, die Erkenntnistheorie und die Ethik, bereiten. Und Kant hat recht, wenn er unter den beiden letzteren wieder die Erkenntnistheorie voranstellte, der Ethik aber, d. i. der praktischen Vernunft als bloß regulativer Idee ihre Stellung zwischen Erkenntnistheorie und Metaphysik anwies. Die Ethik steht zwischen beiden gleichsam als die Mittlere, und eben darin liegt ihre überragende Bedeutung auch für das Soziale.

Man möchte sich beinahe scheuen, dem Berge schon bisher angehäufter altbekannter Beweise für die soziale Bedeutung des Ethischen noch ein einziges Wort hinzuzufügen, wenn es uns nicht so sehr auf das Ob, auf die Tatsache dieser Bedeutung im allgemeinen, als auf das Wie ankäme, auf das grundlegende Prinzip und die Folgerungen, die aus ihm je nach der Verschiedenheit der von den einzelnen Richtungen für die Gesellschaftslehre und für die Nationalökonomie gezogen sind. Den nüchternsten und objektivsten Ausgangspunkt aber zum Erweise der sozialen Bedeutung der Ethik liefert uns auch hier wieder der Kritizismus Kants, und den Anschluß an ihn sucht heute jede Philosophie, sei es, daß sie mit Kant oder gegen Kant, sei es, daß sie naturalistisch oder spekulativ in vermeintlichem Fortschrittt über ihm hinausgeht. Das ist ja die große Bedeutung aller epochemachenden Geister, daß in ihnen wie in einem Brennpunkte all die Strahlen zusammenfließen, die ihr klärendes Licht überall hin zurückwerfen. Ich denke an A. Smith, der auf dem Felde der Nationalökonomie eine neue Ära herbeigeführt hat, weil seine Lehre in einem Bündel die entgegengesetztesten und widersprechendsten Elemente zusammenfaßte, deren kritische Sonderung der Nachwelt als Aufgabe zugefallen ist.

Kern und Stern auch der Kantischen Ethik ist der Mensch oder vielmehr das Menschentum, der Mensch in der Gesellschaft, der soziale Mensch, der Mensch nicht als Naturwesen allein, sondern, wie Kant sagt, der höhere, der bessere Mensch, der Mensch nicht nur als Erscheinung, als homo phaenomenon in der kausal gegebenen Notwendigkeit seines Wesens, sondern zugleich und letzthin der homo noumenon, der Mensch der Vernunft und der Freiheit. Philosophie „ist die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft und der Philosoph ist der Gesetzgeber dieser Vernunft". Als solcher bringt er das „Reich, was nicht da ist, aber durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann, zustande". „Philosophie ist wirklich nichts anderes als eine praktische Menschenkenntnis, sie ist die Wissenschaft der Angemessenheit aller Erkenntnisse mit der Bestimmung des Menschen." Nun ist

der Mensch aber, wie Kant sagt, „der Bürger zweier Welten", der Welt des Naturgeschehens, des sinnlichen Erfahrbaren und der Welt der Vernunft und der Freiheit. Kant unterscheidet danach: einerseits müssen wir lernen, „alle unsere spekulativen Ansprüche bloß auf das Feld möglicher Erfahrung einzuschränken", auf der anderen Seite steht die „Freiheit, als Menschenwerk", oder m. a. W. wir müssen uns „aus einer Tiergattung zu einer sittlichen Gattung" erheben, wir müssen die „gleichsam planlos fortgehende Kultur" planvoll und bewußt in die eigene Hand nehmen, als Schöpfer innerhalb des Reiches der Freiheit. Mit Freiheit, als der Quelle aller Ethik, schafft sich der Mensch eine zweite Natur; und die Verknüpfung von Natur und Freiheit, d. i. die Möglichkeit dieser Verknüpfung, das eben ist das große metaphysische Problem. Wie Natur und Erfahrung das Produkt der beiden „Stämme" Sinnlichkeit und Verstand ausmachen, so teilt sich nun das größere System der gesamten Erkenntnis wieder in zwei Teile, Kant nennt sie die zwei Kammern der Erkenntnis: Natur und Freiheit: „Durch die Teilung der gesetzgebenden Metaphysik in zwei Kammern hat die Kritik der reinen Vernunft sowohl dem Despotismus des Empirismus, als dem anarchischen Unfug der unbegrenzten Philodoxie abgetan", unter welch letzterer Kant die Herrschaft spekulativer Vernunftkünstelei versteht. Der Mensch der vernünftigen Freiheit, sagt er Pr. V I am Schluß, „bleibt zwar dem Stoffe der natürlichen Existenzbedingungen unterworfen, aber andererseits bedeutet seine Freiheit — und das ist ein beliebtes Gleichnis Kants — mehr als die Freiheit eines aufgezogenen Bratenwenders.

So ist auch nach Kant der Mensch als Maß aller Dinge auch der einzig rechte Ausgangspunkt aller Betrachtung, wie schon bei Anaxagoras und später bei Feuerbach, aber nicht wie bei jenem Sophisten der Einzelmensch, sondern wie bei letzterem, der Mensch der Gattung. Das Menschentum Kants ist keine leere Abstraktion, kein zusammengewürfeltes Aggregat von Einzelmenschen. Der kategorische Imperativ wurzelt vielmehr ganz in der Idee der menschlichen Gemeinschaft: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne" (Pr. V. S. 7). Der Mensch soll das Menschentum in seiner Brust tragen. Er ist, sagt Kant, an sich zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muß ihm heilig sein. Da ist er Zweck an sich selbst, Selbstzweck, er bildet mit den Mitmenschen eine große „vernünftige Natur", gewissermaßen ein „corpus mysticum der vernünftigen Wesen" (Reine Vernunft, von dem Ideal des höchsten Gutes). Subjekt, handle objektiv! „Handle so" — das ist eine andere Fassung des kategorischen Imperativs — „daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst", und in sozialorganischer Zusammenfassung: „Handle nach Maximen eines allgemein gesetzgebenden Gliedes (!) in einem bloß möglichen Reich der Zwecke!"

Dieser Anspruch auf mögliche Verallgemeinerung zu einem Gesetz, sagt Simmel in seinen Kantvorlesungen S. 95, würde heute als die soziale (!) Forderung an den Einzelnen auftreten. Die reale Herrschaft des Interesses aller in dem individuellen Tun ist die engere zeitgeschichtliche Form für jenen allgemeinen Imperativ der Sittlichkeit, den Kant zeitlos, weil bloß als logisch-konsequente Deutung des Pflichtgefühls aufstellt. „An sich geht diese Formel weit über alles Soziale

hinaus". Aber, so muß man wohl im Sinne Simmels hinzufügen: sie erreicht es auch nicht. Denn Simmel selbst hat in seinen „Hauptproblemen der Philosophie" 1911, S. 71 ff., 76, 116, 119, 167, dem subjektiv gewendeten kategorischen Imperativ gegenüber die Forderung einer mehr objektiv gerichteten Dimension der Denkweise aufgestellt. Der Gedanke dieser objektiven, vom Subjekte an die Welt gerichteten Ansprüche habe bisher nicht das gleiche Maß der Überlegung und Ausgestaltung gefunden wie der im gewöhnlichen Sinne moralische, der die Ansprüche von der Welt aus an uns stellt. Das Überwuchern der subjektivistisch-psychologischen Weltanschauung habe uns die Autarkie, die völlige Selbständigkeit der autochthonen Kategorie des „objektiven Geistes" vernachlässigen lassen, der ein eigentümlich objektives Dasein führt und gestattet, Übermaterielles im Materiellen, Übersubjektives im Subjektiven aufzuheben und für die Entwicklung der Menschheit als dauernden Schatz über dem Wechsel der Personen in besonderen Gebilden zu bewahren.

Ich glaube, man kann diesen sublimen Gedanken von seiner Höhe sehr natürlich und real auf das ethische Gebilde der Volkswirtschaft übertragen. Auch diese enthält eine solche objektive und autochthone Kategorie, sie entstammt, wie es Stammler ausdrückt, dem „verbindenden Wollen", das mit dem verbundenen, dem ethisch subjektiven Wollen, allerdings wieder auf einer einheitlich ethischen Grundlage ruht. Zur Autonomie des Subjekts gehört die Autonomie eines objektiven Ganzen, dessen Autonomie man im individualistischen Zeitalter nur allzuoft vergessen hat. Und doch steht die Autonomie des Ganzen neben, wenn nicht vor der des Individuums, sie sind beide ursprünglich, letztere hat von der ersteren ja den Namen entlehnt, nämlich von der Autonomie der staatlichen „Gesetze". Auch von der sozialen Wirtschaft gilt das Wort Kants: „Hierdurch entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze, welche aber die Beziehung dieser Wesen aufeinander als Zweck und Mittel zur Absicht haben." Von einer Heteronomie, die vom Ganzen auf das Wollen der Individuen geht, kann hierbei nicht die Rede sein, angesichts jener ihrer gemeinsamen Wurzel. Aus ihr ergibt sich vielmehr, als Ergänzung des individualistischen Imperativs, eine entsprechende objektive Fassung desselben, die ich so ausdrücken möchte: Du Gesellschaft, du Staat, du Volkswirtschaft regelt, organisiert euch so, daß die freiwollenden Individuen die Gebote der autonomischen Gemeinschaft in die Autonomie ihres eigenen Willens aufnehmen können!

Auch das Genie Kants mußte dem Geiste seiner Zeit den ihm gebührenden Tribut zahlen. Unsere Erkenntnis kann nicht über unsere Zeit hinaus. Nur von dem Standpunkte der Zeit aus ist es selbst den begnadeten Geistern ermöglicht, einen verschleierten Blick in die Zukunft zu tun. Der eine Fuß muß stehen, wenn der andere fortschreiten soll. Nur der Mensch seiner Zeit ist das Maß aller Dinge, mag seine bedingte Vernunft nur ein Ausfluß der zeitlos unbedingten Vernunft sein, mag man darin dem metaphysischen Höhenflug Hegels oder mögen wir dem bodensicheren Kritizismus eines Kant folgen, der unter der Vernunft nicht nur die menschliche konkrete, sondern die Vernunft an und für sich versteht, die nicht bloß dem Menschen, sondern allen anderen vernünftigen Wesen eigen ist, falls, wie er vorsichtig hinzufügt, es solche geben würde. Wir aber als Menschen

kennen nur diese unsere eigene Vernunft, die wie alles Geistige und Lebendige neben ihrer metaphysisch gedachten Natur, doch auch ein genetisch erfaßbares Produkt des zeitlichen Entwicklungsprozesses darstellt.

Während sich dieser Prozeß heute im Zeichen des sozialen Gedankens bewegt, mußte Kant im subjektivistischen Freiheitsgedanken haften bleiben, und zwar sowohl auf dem Boden der theoretischen wie der praktischen Vernunft, in der Erkenntnislehre wie in der Ethik. Simmel — a. a. O. S. 90 — hat trefflich auf diese wurzelhafte Verwandtschaft beider Kammern der Vernunft hingewiesen: Wie nach Kant der Verstand der Natur, d. i. dem durch Raum- und Zeitanschauung sinnlich Erfaßbaren, durch die eigengesetzlich a priori gegebenen Kategorien des Denkens „die Gesetze vorschreibt", so geht bei Kant auch die Allgemeingültigkeit des sittlichen Wollens in eine Sublimierung des subjektivistischen Freiheitsgedankens aus: Das Objekt unserer Erkenntnis wie das Objekt des sittlichen Tatbestandes ist nach Kant ein Produkt der menschlichen Seele. Das Allgemeingültige des objektiven Denkens, Wollens und ästhetischen Fühlens geht nicht von der autochthonen Allgemeinheit zum Subjekt, sie geht vom autochthonen Subjekt zur Allgemeinheit, die von jenem ihren Ausgang nimmt. Dem Subjekt, nicht einer überindividuellen Gesamtheit fällt der Primat zu. Das, was Kant den Primat der praktischen Vernunft nennt, kommt aus der Selbstherrlichkeit der wollenden Subjektivität, worin das Wesen des kategorischen Imperativs letzthin gelegen ist.

Diese oft schon behauptete Unzulänglichkeit des Imperativs führt Simmel eben gerade auf jenen subjektivistischen Überschwang Kants zurück. Kants angeblich bestimmende „Allgemeinheit" (als mögliches Gesetz) gründe sich auf dem im Zeitalter der Revolution dominierenden Gedanken der Freiheit und Gleichheit der Menschen. Das allgemeine Menschentum, sagt Simmel, auf dem sich der kategorische Imperativ gründet, ist eine ganz veräußerlichte Uniformierung des Einzelmenschen, ein abstrakter Summenbegriff ohne Inhalt. Er beraubt einerseits das konkrete Individuum der Eigenart und des Eigenrechts seines persönlichen Menschens und erhebt es andererseits zum autonomen Beherrscher seines Willens. Es ist nicht ein inhaltlich bestimmtes Machtgebot, das im Konflikte der Pflichten den Einzelwillen über die Kompliziertheit der Situation hinweghilft, vielmehr ergibt es nur immer eine Entscheidung von Fall zu Fall an die Hand. Sittlich, sagt Simmel — S. 96 — ist danach eine Handlung nur, wenn der Handelnde wollen kann, daß jeder beteiligte andere in einer gegebenen Situation ebenso handelt. Die Forderung des Imperativs kann erst dann erfüllt werden, wenn der ganze Tatbestand des Einzelfalles bis in seine feinsten Fugen und Verästelungen hinein klarliegt, erst von der so spezifizierten Tat wird die mögliche Verallgemeinerung zum Gesetz verlangt. Kant macht die sittliche Entscheidung von der logischen Widerspruchslosigkeit zwischen der Einzelhandlung und dem allgemeinen Gesetze abhängig, das vom Subjekt erst selbst nach Maßgabe seiner Situation zu bilden ist.

Damit bleibt aber der Einzelwille ganz in den Grenzpfählen seines eigenen Territoriums verstrickt, er ruft keine obere Instanz von außen her an, er bleibt Richter in seiner eigenen Sache, das allgemeine Gesetz, dem er gehorchen soll, ist seine höchsteigene Schöpfung, es ist das Abgeleitete, nicht das Bedingende, es ist ein Bedingtes. Es kommt, wie es Simmel — S. 109 — ausdrückt, als eine Bestimmung von innen her. Die Folge davon ist, daß es überhaupt kein allgemeines Gesetz geben kann, das Gesetz ist ja gar nichts weiter oder allgemeiner als der individuelle Fall. Das Kriterium der Widerspruchslosigkeit, als ledig innerliches Gesetz, ist objektiv nur von Wert, wenn das sittlich Notwendige bereits aus anderen Gründen feststeht. „Statt als eine selbständige Feststellung des Sittlichen enthüllt sich also die Kantische Formel als bloßes Mittel der Klärung und Auseinandersetzung von anderweitig — durch sittlichen Instinkt oder sonst — schon anerkannten sittlichen Werten (S. 102). Die übrigbleibende innere Widerspruchslosigkeit des Willens stützt deshalb auch nur allenfalls ein inneres Sittlichkeitsgebot, dem selbständigen Sollensgebot von außen gegenüber bildet es nur eine analytische Auflösung, es schafft keine schöpferische Synthese. Du sollst nicht lügen, du sollst nicht falsch Zeugnis reden, du sollst das anvertraute Depositum nicht unterschlagen, das bleibt ganz in der Negative. Alle diese bekannten Beispiele Kants geben, sagt Simmel S. 101, für die Auswahl des sittlich Notwendigen aus den so bestimmten sittlichen Möglichkeiten nicht den geringsten Fingerzeig. Sie setzen das Privateigentum und alle die aus objektiven Gründen notwendige Rechts- und Wirtschaftsordnumg als selbstredend voraus, es dreht sich alles im Kreise herum.

Durch dies alles, räumt Simmel ein, wird freilich die unvergleichliche Hoheit des kategorischen Imperativ, der sittlichen Autonomie und des Freiheitsgedankens nicht im geringsten verkümmert, sie zeigt sich vielmehr in ihrer ganzen Größe und Herrlichkeit: Die Pflicht um der Pflicht willen, sie ist ganz auf sich selbst gestellt, die Handlung muß geschehen, nur weil sie Pflicht, nicht weil sie das Mittel zu irgend etwas Außersittlichem ist, aber auch nicht, weil jene liebenswürdigen, aus dem Reiz des Guten entspringenden Gefühle sie motivieren (S. 87), sie ist nicht ursprünglich aus einer „schönen Seele" heraus. „Es ist überall nichts in der Welt", so beginnt Kant seine Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, „ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille". Die Gesinnung, nicht der Inhalt des Handelns, macht das Sittliche. Hier hat die Sittlichkeit den Ort gefunden, von dem aus auch auf dem sozialen Gebiete ihr Bestand und ihre Wirksamkeit gewährleistet wird.

Verwandte Gedanken über die Unzulänglichkeit und die notwendige objektive Ergänzung der subjektiven Sittlichkeitslehre Kants hat Paulsen angeschlagen, nur schärfer und derber auf die Sache gehend, wie Simmel in seiner fein abwägenden und oft um das Positive kritisch herumgehenden Art. Der Theorie Kants, die Paulsen die formalistisch-intuitive nennt, stellt er seine teleologische Moraltheorie entgegen. Die Lehre Kants meint er, ist nicht etwa an sich falsch, aber sie bricht die Untersuchung zu früh ab. Wohl sei über den sittlichen Wert der einzelnen Handlung die Gesinnung oder die Form der Willensbestimmtheit des Handelnden entscheidend; in der Tat, nur die Handlung um der Pflicht willen sei „gut". Aber jede Handlung gebe zu einem doppelten Urteil Anlaß, zu einem subjektiv-formalen über die Gesinnung, aus der die Handlung erfolgt, und zu einem objektiv-materialen über deren sachlichen Wert. Beide Gesichtspunkte seien notwendig auseinander zu halten, weil sonst eine ewige Verwirrung der Prinzipien entstehe.

Die eigentliche Aufgabe der Ethik sei immer gewesen und werde es bleiben: den objektiven Wert von Handlungs- und Verhaltungsweisen zu bestimmen und nicht allein über den subjektiv persönlichen Wert, den Wert der Gesinnung, zu entscheiden. Es habe nie eine Ethik gegeben, die bei dem letzteren stehen blieb, sondern immer habe sie versucht und auch die Kantische tue es, zu bestimmen, welchen Inhalt denn nun das Sittengesetz habe. Sie dürfe nicht, immer wiederholend, sagen: du sollst die Pflicht tun aus Achtung vor der Pflicht, sondern sie müsse uns auch sagen: was denn die Pflicht von uns zu tun fordere, woher sie die inhaltliche Bestimmung der Pflichtgebote selbst nehme. Dieses Problem könne nur eine teleologisch-objektive, eine sozialteleologische Ethik lösen, welche die Bedeutung der sittlichen Normen zuletzt überall aus ihrer Beziehung zur Selbsterhaltung des sozialen Ganzen ableitet, zur Vervollkommnung der Gattung im Sinne menschlicher Lebensvollendung sowohl der Person als Gliedes des sittlichen Ganzen, worin sie ebensogut auch Selbstzweck sei, wie dieses Ganzen selbst, als auch der Vollendung der zur erreichenden Gesamtwohlfahrt des Volkes als eines Ganzen der sittlichen Gemeinschaft. Der Begriff „gut" sei danach ein Begriff, der überall einen Beziehungspunkt voraussetze: gut zu etwas oder für etwas. Absoluter Zweck sei eben doch das Ganze, und der Wert des einzelnen sei damit gegeben, daß es zum Ganzen notwendig sei (Paulsen, Ethik, 1906, I. S. 224—236 und S. 250 ff.).

Aber es sind nicht erst die Neueren, welche die Lücken auszufüllen suchten, die Kants Ethik hinterlassen hat. Der erste Versuch

ging schon von den spekulativen Idealisten aus, die sich rühmten, als echte Nachfolger Kants seine formalistische Sittlichkeitslehre erst vollendet zu haben. Es war Hegel, in dessen absolutem Idealismus als höchster Spitze, der subjektive Idealismus der Ich-Lehre Fichtes und des objektiven Idealismus Schellings ihre abschließende Einheit errangen, auf dem ethischen Felde genau so, wie wir es oben schon für die Erkenntnistheorie und die Metaphysik feststellten. Nur aus Hegels Metaphysik ist der Kern seiner Ethik zu entwickeln, sie gipfelt in seiner Lehre von der „Selbstbewegung der Idee", als einer seiner eigenen immanenten Entwicklung unterliegenden, absoluten und in sich geschlossenen Substanz. Hegel folgt damit, auf seine Weise, nur dem großen Vorbilde aller Philosophie, die sich das Weltbild immer nur durch dessen Vermenschlichung zurechtbauen kann. Der Mensch kann niemals aus sich heraus, aus den ihm ureignen Bewußtseinsformen des Denkens und Wollens. Wie sein Bewußtsein, so ist seine Welt nur Vorstellung oder Wille. Der Philosoph sucht ewig nur, sich irgendeine Einheit der Welt für sein Bewußtsein zusammenzuholen, er projiziert die Einheit des Bewußtseins auf die Einheit der Welt, er vermenschlicht die Welt, und zwar manchmal recht naiv, wie etwa Feuerbach, manchmal aber wie Hegel in tiefer metaphysischer Überlegung. Hegel, wie alle großen Philosophen tun, vermenschlicht nicht etwa die Welt nach dem engen Vorbilde seiner eigenen Seele als deren Abbild und legt ihr sein eigenes Denken und Wollen unter. Er macht es umgekehrt, er legt der Welt ein eigenes Denken und Wollen a priori bei, die Logik liegt ihm in der Logik der Dinge selbst. Erst aus dieser immanenten Weltenlogik gelangt der absolute Geist, in steter Veränderung durch Thesis, Antithesis und Synthesis hindurch, zur Erklärung des Einzelnen und Individuellen zurück, als seinem Bestandteile, seiner Äußerung, seinem bloßen Symbol. Die menschliche Logik ist nur die Brücke zu einer Logik der Dinge. Wenn nicht diese selbst die Logik in sich trügen, die menschliche Logik könnte nie an sie herankommen. Das ist der Kern der Identitätslehre. Und diese metaphysische Logik hat als allgemeine Idee die gleiche Realität, ja die unbedingte, größere und umfassendere, als sie der erst aus ihr abgeleiteten und bedingten Realität der menschlichen Logik zukommen kann. In diesem und nur in diesem Sinne gilt das Wort: Alles Wirkliche ist vernünftig und umgekehrt. Die letzte Wahrheit des Geschehens ruht auf dem Leben des vernünftigen Ganzen.

Nur von hier aus ist auch Hegels Ethik zu verstehen. Hegel billigt der Individualethik Kants nur die Rolle eines relativen Moments innerhalb des Systems der absoluten Sittlichkeit zu, die wahre Sittlichkeit steht ihm über der subjektiv gerichteten Moral. Natur und geistige Welt (Geschichte) sind nur die beiden Seiten einer und derselben Wirklichkeit. Hegels von Fichte übernommene und ausgebaute Identitatsphilosophie leugnet die im transszendentalen Idealismus liegende dualistische Diskrepanz von Denken und Sein, von Natur und Geist, von der Kausalität des triebhaften Begehrens und der Freiheit des sittlichen Wollens, vom atomhaften Individuum und der überindividuellen Gemeinschaft, vom Allgemeinen und dem Besonderen, endlich von Form und Inhalt. Alle diese Gegensätzlichkeiten sind vielmehr nur Attribute einer und derselben absoluten Substanz. Hegel geht von der Einheit einer sittlichen Totalität aus und sucht nach der Versöhnung der Teile miteinander und mit ihrem intellektuell ange-

schauten Ganzen, was ja nach Kant, wie dieser sagt, nicht dem menschlichen, sondern nur einem urbildlichen d. i. göttlichen Verstande gelingen kann. Aber Hegels absolute und „reine" Sittlichkeit steht durchaus auf sozialem Boden. Erst die Gemeinschaft der Menschen in Gesellschaft und Staat und die in ihnen verkörperte absolute Sittlichkeit ergibt die wahre Freiheit des Individuums. Sie erst ist „das absolute Einssein" der Individualitäten. Sitte, Staat, Recht werden zwar von der Subjektivität des Willens getragen, aber davon unabhängig liegt ihr Schwerpunkt doch nicht im Subjekt, sondern in den „objektiven Zwecken und Gestaltungen der kulturellen Gemeinschaft". Dies ist, sagt er, „die unendliche Habsucht der Subjektivität, alles in dieser einfachen Quelle des reinen Ich zusammenzufassen und zu verzehren. Erst in der Sphäre des geschichtlichen Gemeinschaftslebens findet der Begriff seine konkrete Gestaltung und Erfüllung". „Die vernünftige Bestimmung des Menschen ist, im Staate zu leben, und ist noch kein Staat da, so fordert die Vernunft, daß er gegründet werde." Daher ist die Lehre vom Staatsvertrag falsch, der Wille des Staates als einer überpersönlichen Einheit ist nicht identisch mit dem Willen aller und nicht aus dem Vertrage aller mit allen abzuleiten. Die Sittlichkeit hat die Subjektivität in sich aufzunehmen, das ist in der Geschichte die Blüte des Staates. „Nur in Zeiten, wo die Wirklichkeit eine hohle, geist- und haltungslose Existenz ist, mag es dem Individuum gestattet sein, aus der wirklichen in die innere Lebendigkeit zurückzufliehen." Nur das Individuum als Glied der Gemeinschaft vermag sich zur absoluten Sittlichkeit zu erheben.

5. Zusammenfassung.

Daß jeder Mensch Philosoph ist, kommt aus dem Einheitszuge seiner Seele. Weil er sich selbst als eine Einheit fühlt, muß er sich auch die Welt als eine solche vorstellen. Je verschiedener also die Menschen, desto verschiedener müßte sich das Weltbild in ihren Köpfen ausmalen, wenn nicht aus diesem Atomismus der Ideen immer wieder eine gewisse Zahl typischer Einheiten emporragte, die ihr chaotisches Auseinanderfallen verhinderte, es sind einige wenige hervorragende Typen von Ideen, die, solange die Welt steht, sich in stetigem Kreislaufe wiederholen. Aber noch über ihnen erhebt sich eine größte, sie alle zu zusammenhaltende Einheit, das ist die Idee der Allseele, der kosmischen oder doch wenigstens der gesellschaftlichen Gemeinschaft: Wie sehr auch die oben beschriebenen philosophischen Richtungen auseinandergehen, sie alle gehen entweder deduktiv a priori vom Gedanken der Gemeinschaft aus oder sie führen unversehens immer zu ihm hinan. Selbst Leute wie Stirner, dessen sittlicher Solipsismus den Wahnsinn zur Methode macht, läßt schließlich seine sonderbaren Heiligen, die „Einzelnen" und „Einzigen" sich zu einem „Verein der Egoisten" zusammenschließen.

Wodurch sich insofern die philosophischen Lehren im Grunde nur unterscheiden, das ist der verschiedene Aspekt, die verschiedene Methode, womit sie zum gleichen Ziele gelangen. Wie in einem Parlamente die Zersplitterung der Einzelstimmen durch die Bildung fester Parteien vermieden wird, die das Wohl derselben Gemeinschaft,

eine jede nach ihrer Façon, erstreben oder zu erstreben meinen, wie sich dort ein Rechts, ein Links und ein Zentrum bildet, so steht es um das große Parlament der berufenen Philosophen. Auch unter ihnen gibt es eine Menge von Nuancierungen, Spaltungen und Sezessionen. Auf der linken Seite begegneten wir den mehr oder minder ausgesprochenen Naturalisten, ganz links den waschechten Materialisten. Weiterhin fanden wir, von links nach der Mitte zu gesehen, einen Darwin, Haeckel, Carneri und auch Ratzenhofer, Deterministen und Teleophoben. Ganz rechts sahen wir die Idealisten, einen Plato, Fichte, Hegel, F. J. Schmidt, die Vertreter der selbstherrlichen Idee (Substanz) und des Totalitätsprinzips, Theologen und Teleologen, welche den Telos entweder in das gesamte Universum oder doch in die menschliche Gemeinschaft als bewegendes Prinzip hineintragen. In der Mitte sitzen die Exegeten, die gutgemeint das Beste von links und rechts zusammenholen wollen, meistens in dem gesunden Gefühl, daß es wie nur eine Welt, so auch nur eine Vernunft geben kann, die zu ihr Stellung nimmt. Sie sehen ein, daß deshalb sowohl die von ganz links wie die von ganz rechts sich gar nicht treu bleiben können und deshalb notwendig inkonsequent werden müssen, indem bei der Durchführung ihres Prinzips die von links einen nicht verächtlichen Teil von der Idee, die anderen einen solchen vom Naturalismus in ihre Theorien hinüber nehmen. Die Exegeten haben teils recht, teils unrecht. Recht haben sie, daß das schroffe Entweder-Oder-Prinzip durch die nun einmal nicht wegzuleugnende Tatsache durchbrochen wird, daß, um gleich ein Beispiel aus der Volkswirtschaft zu entnehmen, diese ein Naturgebilde und ein ethisches Zweckgebilde zugleich darstellt, daß sie naturökonomisch und sozialökonomisch zu betrachten ist. Davon später mehr. Unrecht aber haben die Exegeten, und darin zeigt sich ihre Verschwommenheit, weil sie das Wesen und die Grundaufgabe aller Philosophie verkennen, die Vereinheitlichung des Mannigfaltigen und Widerstrebenden. Wir werden an den Einzelmaterien der Volkswirtschaftslehre zur Genüge erkennen, wie wenig mit allen Auch-Theorien oder den oberflächlichen Theorien des juste milieu getan ist. Es ist nun einmal die Darstellung des Verhältnisses der beiden Prinzipien untereinander und zur übergeordneten Einheit nicht zu umgehen, die ihnen den Platz ihrer Wirksamkeit anweist. Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω, das gilt auch für die Philosophie: Fort mit der Vielherrschaft, ein großes und letztes Gesetz muß auch in der Republik der Geister seine Herrschaft üben.

Das will auch Kant. Es ist ein großes Mißverständnis, wenn man seinen Begriff der „Allgemeinheit" einseitig nach der formalistisch-subjektivistischen Methode festlegen will, die er aus der Kritik der theoretischen Vernunft gewonnen. Diese Kritik bildet nur einen Ausschnitt, einen Teil seiner Gesamtphilosophie, ein Sprungbrett zu Höherem. Über sein eigentliches Ziel hat er uns keinen Zweifel gelassen. Die Kritik der reinen Vernunft ist nur von dem Endzweck getragen, „den Boden zu majestätisch sittlichen Gebäuden eben und baufest zu machen", oder — wie er an anderer Stelle sagt: „die Quellen alles Praktischen zu eröffnen". Nun aber fühle er sich durch jenes kritische Geschäft aufgehalten und „von seinem ersten Vorsatze so fern abgehalten", als er einige kleinere Ausarbeitungen vorausschicke. Aus diesem Kleinen ist ihm allerdings, während der Arbeit, unter der

Hand ein Größeres geworden. Er sagt in einem Briefe, den er während dieser Arbeit geschrieben hat: „Was ich die Kritik der reinen Vernunft nenne, liegt mir als ein Stein im Wege, mit dessen Wegschaffung (!) ich jetzt allein beschäftigt bin." Und nach der Vollendung dieses Werks schrieb er die uns bekannten Worte von der Aufhebung des „Wissens" zur Platzgewinnung für den „Glauben", oder, wie es in der Kritik der Urteilskraft heißt: lediglich „um die besorglichen Anmaßungen des Verstandes, als ob er die Möglichkeit aller Dinge in seinen Grenzen beschlossen habe, zurückzuhalten". Er will mit seiner Vernunftkritik nur das Geschäft einer „Polizei" üben, indem er durch Aufdeckung der Vernunftgrenzen alle dogmatische Überschwänglichkeit zu beseitigen unternahm, lediglich um der Freiheit der Idee eine Gasse zu bahnen, oder, nach jenem sarkastischen Worte, um dem Menschen etwas Besseres als die Freiheit eines aufgezogenen „Bratenwenders" zu geben. Allen „Antipfaffen" aber, welche unter Anrufung der Kantischen Autorität die sozialen Gesetze auf eine naturnotwendige Entwicklung zurückführen, allen Teleophoben, die jede Zweckidee zugunsten der mechanischen Kausalbetrachtung ausmerzen wollen, die da kratzen und winseln, wenn sie das heilige Zeichen sehen, diesen allen würde Kant heute zurufen: Wollt ihr mit mir das Zimmer teilen, so laßt das Heulen! Es ist nicht wahr, was man von jenen Leuten zu hören bekommt, die nur den ersten Teil der Kantischen Lehre gelesen haben oder ihn allein gelten lassen wollen, daß seine Ideenlehre nur eine schwächliche Abirrung des Alters sei, die ihn in die Arme der Mystik und des religiösen Wunderglaubens geführt habe.

Aber an der Möglichkeit solcher schiefen Auffassungen ist vielleicht Kant selbst nicht ohne Schuld. Wenn er so beharrlich immer die praktische Vernunft und die Ideen in den Gegensatz zum denkenden Verstande setzt, das Reich der Freiheit zum Gebiete der empirischen Erfahrung, so hat er damit doch nur vom Standpunkte der theoretischen Vernunft aus recht und will es schließlich auch nur haben. Denn aus der theoretischen Erfahrung, die sich nur als Produkt von Sinnlichkeit und Verstand ergibt, führt zu den Ideen von Freiheit, Seele, Unsterblichkeit oder gar zur Gottesidee kein Steg hinüber. Über diese Kluft suchten uns nun die Als-Ob-Philosophien mit dem Auskunftsmittel ihrer Fiktionen hinüberzuhelfen, die in bewußter Abweichung vom Erfahrbaren ihr schwächliches Licht auf die Höhen leitete, wo das „Wähnen" seinen Frieden findet.

Die große Frage bleibt aber, ob dieses Festklammern an der Empirie der Erfahrungswirklichkeit die Seelen nicht in eine neue, fremdartigere Heerfolge zwingt, als diejenige war, der man entrinnen wollte. Entrinnen wollte der Naturalismus und Positivismus den Banden der Autorität, dafür bescherte er die Menschheit mit einer viel schlimmeren Knechtschaft, er nahm ihr die Autonomie ihres Willens und die Selbstverantwortlichkeit ihres Handelns. Dies ewige Hinüber- und Zurückblinzeln auf die Ergebnisse der theoretischen Vernunftkritik kann den Menschen nur zu leicht die Rolle vergessen lassen, die ihn zum Menschen macht, die Rolle als „ersten Freigelassenen der Natur" (Herder), sie kann ihn davon abhalten, in seiner eigenen Brust seines Schicksals Sterne zu suchen. Zu leicht kann er über seine sinnliche die geistige Erfahrung vergessen, deren Bedeutung uns F. G. Schmidt in seiner Totalitätslehre so eindringlich vorführte. Denn es ist nicht einzusehen, weshalb die geistige Erfahrung und das freie Wollen nicht mindestens

eine gleichberechtigte Stellung neben der sinnlichen Erfahrung und dem triebhaften, deterministischen Wollen zu beanspruchen haben sollte. Was behält aber dann auf dem geistigen Gebiete das ewige Als-Ob für eine Bedeutung? Es entsteht eher die umgekehrte Frage, ob nicht das mit dem theoretischen Verstande erfaßte „Materielle" das Abgeleitete darstellt? Unter Materie verstehe ich natürlich nicht nur die Materie im gewöhnlichen und engeren Sinne des Wortes, sondern auch die Materie im weiteren Sinne, besser wie Kant sagt: das Materiale, den naturwüchsigen Stoff der menschlichen Triebe. Dieser Materie steht die Kategorie der menschlichen Freiheit gegenüber. In unserem Bewußtsein ist die Tatsache der Freiheit sogar das ursprünglicher Gegebene, weil das Ich uns näher steht als die Dinge da draußen. In uns selbst spüren wir die Freiheit des Schaffens und Bewirkens. Indem wir die Dinge durch uns und für uns wirken lassen, unterwerfen wir sie einem menschlichen Gesetze. Wie Kant sagt: Nur soviel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zustande bringen kann. Der Mensch ist ein Schöpfer, ein ποιήτης, (Platon), ein Gesetzgeber, der, wie er auf praktischem Gebiete seine Autonomie in sich trägt, auch auf dem Felde der theoretischen Vernunft der Natur seine Gesetze „vorschreibt", er personifiziert die Natur und legt ihr, im Wege des Gleichnisses, auch hinter ihr stehende menschenartige Kräfte, ja menschenähnliches Wollen und menschliche Freiheit bei.

Schon die Materie im engeren Sinne ist ein solches von der Idee an die Natur angelegtes und in die Natur hineingetragenes Gleichnis: „Den dunklen Klumpen, den wir hinzudenken, suchen wir vergebens außerhalb unseres Denkens", so sagt selbst ein exakter Naturforscher wie Mach, Populär-wissensch. Vorlesungen, 2. Aufl. S. 225. Aber auch um die Materie im weiteren Sinne, um jenes „Materiale" der menschlichen Triebe, steht es nicht anders, wenn man auch sie vergeblich mit einem ihr angeblich immanenten „Kausalgesetze", ausstattet, welches doch nichts anderes als eine ihr imputierte Zutat des menschlichen Geistes darstellt. Hinter der Kausalität der Natur lugt immer die schöpferische Zweckidee jenes Menschengeistes hervor, die Idee der Freiheit, der Mensch wäre auf die freie Kausalität der Natur gar nicht verfallen, wenn er nicht selbst sich als schaffende Ursache fühlte, nach deren Vorbilde er der Natur eine Ursächlichkeit unterlegt. So gibt es also zwei Arten von Kausalität, eine solche aus Notwendigkeit und eine andere aus Freiheit, die erstere ist danach das erst nach Analogie Abgeleitete, die letztere das logische prius, die erstere, wie es Kant ausdrückt (Kr. d. prakt. V. I. Teil, I. B. III), die bedingte, letztere aber die unbedingte Kausalität. Die der Vernunft innewohnende Zweckidee ist die Mutter aller Kategorien des Verstandes, die wichtigste aller Kategorien, die Kausalität, mit eingeschlossen. Von der Höhe dieses Standpunktes aus gesehen, fällt die unbedingte Kausalität mit der absoluten Freiheit zusammen, sie führt zum „Glauben", worauf Kant mit aller seiner Philosophie eigentlich hinauswollte, sie führt zu einem idealistischem Pantheismus, zu dem schließlich alle Philosophie mittelbar oder unmittelbar, unbewußt oder bewußt hingedrängt wurde, gleichviel ob dieser Pantheismus in der Annahme einer beseelten Materie oder in einer Dialektik der Idee seinen Ausdruck fand oder bei Kant sich zur Idee der Gemeinschaft im mundus intelligibilis gestaltete.

Durch seinen Ausgang vom subjektivistischen Selbstbewußtsein

hat sich Kant seine Aufgabe vielleicht unnötig erschwert und einen hiatus in die Erklärung der Dinge künstlich hineingetragen, den er dann ebenso künstlich hinterher überbrücken mußte, nämlich durch die ihm oft vorgeworfene „doppelte Buchführung", durch die Gegenüberstellung der Erscheinungen mit dem unglückseligen „Dinge an sich", diesem hölzernen Eisen, wie er es selbst genannt hat. Ich glaube auch hier hat die schneidende Kritik Simmels einen großen Kern Wahrheit in sich.

Den Konflikt zwischen der naturwissenschaftlichen Kausalität und der sittlichen Freiheit, so kritisiert Simmel, hat Kant dadurch zu lösen unternommen, daß er der kausalen Determiniertheit unseres „erscheinenden" Wesens das Ich als intelligibles Wesen, als ein freies Ding an sich, zur Seite stellte. In dieses Ich nun, sagt er, kann der spekulative Gedanke, die mystische Ahnung, das sittliche Interesse, alle die Zwecke, Werte und Bedeutsamkeiten verlegen, die aus der Natur vertrieben waren. Das aber brachte die Gefahr, das schlechthin Unerkennenbare der Dinge-an-sich doch zu einer Welt auszubauen, und diese mit einem Inhalt auszustatten, der aber nirgends andersher als doch wieder aus der Erfahrungswelt genommen sein kann. Tatsächlich ist der Gegensatz: Erscheinung und Ding-an-sich zum Schema erstarrt, als wären es zwei Kategorien, von denen die eine aufnimmt, was in der anderen nicht unterzubringen ist; das Ding-an-sich ist gleichsam die Vorratskammer geworden, aus deren Unerschöpflichkeit man allen metaphysischen, ethischen und religiösen Nöten beikam.

So schafft sich Kant einen deus ex machina. Auf der einen Seite soll das Ding-an-sich ein bloßer Grenzbegriff sein, es markiert nur die Grenze unserer Erkenntnis, es bedeutet, was wir nicht wissen können, und dann wird dieser bloßen Grenze später eine selbständig-positive Existenz verliehen und wird leicht zum Tummelplatz aller Phantastereien. Es bleibt damit doch nur ein „um die Ecke sehen", bei dem man entweder nichts oder das sieht, was man gerade sehen will. Die so etablierte Freiheit, wie das Ding — an — sich überhaupt, hat rein negativen (!) Sinn, sie bedeutet, daß wir in der Unerkennbarkeit unseres Wesens nicht der Kausalität unterliegen; die Freiheit des Willens, die ein Vermögen ist, statt des einen Tuns ein anderes zu produzieren, hat, als dieses Positive, mit ihr nur den Namen gemein. Daß diese Freiheit des Willens, die vorausgesetzte kausale Nicht-Bestimmtheit einer einzelnen seelischen Energie, dasselbe ist, wie jene Entrücktheit unseres nicht erscheinenden Wesens aus der Kausalität — das hat er unbewiesen vorausgesetzt. Simmel schließt dennoch mit der Anerkennung: „Jedenfalls verrät aber Kants Versuch das tiefe und des großen Philosophen würdige Bedürfnis, die Welt des Ich und die des Nicht-Ich in ihren äußersten Polen zusammenzuknüpfen, . . . so daß die äußerste Selbstbehauptung und die äußerste Hingabe des Ich nur als zwei Namen für dasselbe, in seiner unmittelbaren Einheit vielleicht nicht nennbare Geschehen, dienen." So verwirft zwar Simmel den Satz Kants von den „zwei verschiedenen Welten" als einen verhängnisvollen Irrtum, anerkennt aber andererseits den metaphysischen Tiefsinn, der in ihm liegt. Das sittliche Ich, sagt er, muß sich als Ding-an-sich in die Dunkelheit seines Ansich zurückziehen, und so ist es am meisten es selbst, wenn es im Altruismus (!) sich von sich selbst löst — ein Gegenstück dazu, daß das theoretische Ich sich in die Welt auflöst und so Subjekt und Objekt in sich vereinigt (Simmel a. a. O. „13. Vorlesung").

Ich nehme diesen etwas ätherischen Gedankengang auf und möchte ihn für die positive Wirklichkeit verwendbar machen. Es ist deshalb der Frage näher zu treten: Welchen Zweck verfolgt Kant mit seinem Zweiwelten-System, da es doch nur eine Welt gibt, deren Einheit der Philosoph und jede Philosophie ergründen will? Die Antwort hat uns Kant selbst oft genug gegeben: Sein Dualismus ist nur ein solcher in der menschlichen „Erkenntnis", im „Vermögen" des menschlichen Verstandes, im Denken und nicht im Sein, er ist nur ein erkenntniskritisches Hilfsmittel für die Zergliederung menschlicher Erfahrung. Was der Mensch kann, ist nur, die Einheit der Welt aus der Einheit seiner Erfahrung zu beweisen zu suchen. Wir sahen, das Sondern und Zergliedern setzt immer eine Synthese voraus. Über und hinter dem Dualismus der Gedanken steht notwendig irgendeine Einheit des zu Begreifenden im seinsphilosophischen Sinne, mag sie in Wirklichkeit sein welche sie will. Die Zerlegung in „Stämme" und

„Kammern“ bleibt ewig ein Internum der menschlichen Vernunft. Die Dinge-an-sich und die „Erscheinungen“ für uns sind nimmer zwei abgetrennte Sonderrealitäten, besondere Welten, eine verdoppelte Welt. Will man also die künstliche Herauswickelung und Gegenüberstellung von Ding-an-sich und Erscheinung und damit diese beiden Begriffe nicht überhaupt, wie das z. B. Liebmann tut, fahren lassen, so können sie nur innerhalb unserer tastenden Gedanken ihre Rolle vollführen: Das Ding an sich bleibt dann nur der große Unbekannte, das große X, auf das die Sehnsucht des Philosophen hinstrebt, das zum empirisch Erfaßbaren hinzuzudenkende Etwas des nicht zu Erfassenden, des Unbegreiflichen, gleichgültig, ob wir ihm als „Fiktion“ oder als Realität beikommen wollen. Das Ding-an-sich wird durch solchen Streit gar nicht berührt, es spottet über diesen Menschenstreit. Problematisch bleibt immer nur sein Wie, aber nicht sein Ob. Auch der Begriff der „Erscheinung“ hat nur dann einen Sinn, wenn es ein Etwas gibt, was uns erscheint. Kant nennt es geradezu absurd, Erscheinungen anzunehmen, ohne etwas, das in ihnen erscheint (R.V. S. XXVIff.). Man muß den gerechten Zorn Kants zu würdigen wissen, wenn er in herben Worten den ihm imputierten seinsphilosophischen Idealismus als einen „Skandal der Philosophie und der allgemeinen Menschenvernunft“, als ein „idealistisches Vorurteil“, von seinen Rockschößen abschüttelt. Er verteidigt vielmehr die gewöhnliche Ansicht des naiven Realismus, wenn dieser die Dinge so, wie sie uns sinnfällig in ihrer empirischen Realität erscheinen, auch als seiend auf Treu und Glauben hinnimmt, ob sie gleich freilich sich nur in der Erscheinungsform darstellen, wie sie die schöpferische Eigenart unseres Denkens uns vorzaubert. Kant sagt z. B.: „Die Wirklichkeit der Dinge, unabhängig von unserem Anschauen und Denken, ist die Voraussetzung (!) für den kritischen Idealismus, mit welcher derselbe steht und fällt“ (R. V.). Der erkenntniskritische Idealist dieser Art ist über dem Spott erhaben, er merke es doch beim Essen des Bratens, daß er satt werde, und beim Stoß gegen den Laternenpfahl an dem Schmerz und den blauen Flecken, daß es irgend so ein Reales in der Welt gibt.

In allem Wesentlichen scheint mir Dr. Franz recht zu behalten, wenn er in seiner Abhandlung (Kantstudien, Erg.-Heft Nr. 45 von 1919: „Das Realitätsproblem in der Erfahrungslehre Kants“) die Begriffe Kants von Ding-an-sich und Erscheinung dahin auslegt, daß man bei Kant unterscheiden müsse zwischen einer gröberen, unhaltbaren und widerspruchsvollen Fassung jener Begriffe, wie sie in seiner Freiheitslehre hervortritt, nämlich als Ursache, und andererseits einer ihm eigenen, esoterischen tieferen Fassung, wonach das Ding-an-sich als ein doch irgendwie vorhandenes reales Substrat vorauszusetzen ist, so unvollkommen auch durch die menschliche Erkenntnis zu ihm vorzudringen sein möge. Es ist deshalb nicht metaphysisch, in seinem Sein, sondern nur erkenntnistheoretisch in der Vorstellung zu erfassen, jedenfalls sei die Verdoppelung der Objekte nach der einen und der anderen Richtung eine abzuweisende Täuschung, Kant sei weit davon entfernt, die Dinge im Sinne des Positivismus zu verabsolutieren, er kenne nur eine Wirklichkeit, die uns in unserer Erfahrung zum Bewußtsein kommt. Franz nennt das deshalb die immanente Form des Kantischen Ding-an-sich, im Gegensatz zu der bei Kant allerdings häufig hervortretenden gröberen, metaphysischen Form. Die Wirklichkeit als solche bleibt für ihn unangetastet, nur daß sie bei der Natur unseres Erkenntnisvermögens von ihm nur unvollkommen, nicht transzendent, sondern nur transzendental zu erkennen ist. Kant weist selbst auf das Widersinnische und Befremdliche hin, das in dem Satze zu liegen scheine, der Verstand schreibe der Natur ihre Gesetze vor. Der Satz dürfe nicht falsch verstanden werden, er habe nur bloße Vorstellungen des Gemüts und die Gesetze ihrer Verknüpfung zum Gegenstande. Kant sagt ausdrücklich: „Mein Verstand und die Bedingungen, unter denen er allein die Bestimmungen der Dinge in ihrem Dasein verknüpfen kann, schreibt den Dingen selbst keine Regel vor; diese richten sich nicht nach meinem Verstande, sondern mein Verstand müßte sich nach ihnen richten“ (Proleg. S. 14). Das Sein ist uns nur in den Formen unserer Erkenntnis zugänglich. Dies und nichts anderes bedeutet der Kantische Satz.

Alle diese subtilphilosophischen Auseinandersetzungen sind für die Wirtschaftsphilosophie, wie es den Schein haben könnte, kein überflüssiger Luxus. Die strenge Auseinanderhaltung zwischen der Spontaneität des menschlichen Erkennens und Wollens einerseits und andererseits der Rezeptivität aus den Daten des gegebenen Stoffes, das Verhältnis zwischen Idee und Wirklichkeit, zwischen dem, was uns die Natur der Dinge als Voraussetzung gibt, und dem, was der Mensch und die menschliche Gesellschaft daraus machen, diese Unterscheidung gibt uns erst die Unterlage für diejenige Unterscheidung, die auch für die Nationalökonomie die entscheidende ist, für die Unterscheidung der sog. natürlichen (rein-ökonomischen) und der sozialen Kategorien, m. a. W. für die Besinnung darüber, ob die Volkswirtschaft ein kausalgenetisch zu verstehendes Naturgebilde oder ein teleologisch zu begreifendes Zweckgebilde darstellt, ein Menschenwerk, das der praktischen Vernunft seinen Ursprung verdankt, oder endlich ob es naturökonomisch und ethisch-sozialökonomisch zugleich zu begreifen ist. Ist das letztere der Fall, so bleibt nach unseren obigen Darlegungen noch weiterhin die Frage über das Verhältnis beider Kategorien zu lösen, da nur ein Prinzip das beherrschende sein kann, das uns zur Einheit des Ganzen den Weg zeigt.

Für den Nationalökonomen ist es ein Glück, daß er sich diese Einheit nicht aus den Höhen sublimster Metaphysik zusammenzuholen braucht. Er braucht den fruchtbaren Boden der Erfahrung nicht zu verlassen. In ihr ist ihm das Rätsel der Verknüpfung von causa und telos unmittelbar gelöst. Die Verknüpfung von beiden ist ihm in einer vollendeten Tatsache gegeben: der menschlichen Gemeinschaft, auf die, wie wir sahen, alle Philosophie, sie mag noch so verschiedenen Ausgang haben, zurückführt. Zwar trifft der Einwand zu, daß das Wesen der Gemeinschaft gerade erst das zu Erklärende ist und also keinen letzten Erkenntnisgrund abgeben kann. Aber auf welche Dinge träfe das nicht zu? Das Grübeln des Verstandes nach dem letzten Wesen der Dinge kommt nicht über das Gebiet der irdischen Erfahrung hinaus. In der Erfahrung liegt das Heil, doch muß es die ganze Erfahrung sein. Und die Natur selbst hat uns in der Eigenart der Lebewesen, in dem was man den Organismus nennt, ein handgreifliches Paradigma für die Vereinigung von causa und telos geschenkt. Im Organismus der Lebewesen hat die Natur das Rätsel tatsächlich gelöst, über das sich die Philosophen aller Zeiten den Kopf zerbrechen. Der Organismus der Lebewesen soll uns im folgenden den vorbildlichen Typus geben, in dem sich die metaphysischen Pole der Wirklichkeit in der Praxis des Seins sinnfällig zusammenfügen. Um schon an dieser Stelle Mißverständnisse abzuweisen, so bedarf es des erläuternden Hinweises darauf, daß Gesellschaft und Volkswirtschaft hier nicht als Organismen im Sinne der biologischen Soziologen gemeint sind, als urwüchsige Naturgebilde nach der Lehre Comtes und seiner Nachfolger; die sozialorganisch gedachte Volkswirtschaft ist ein Gebilde, in welchem die Freiheit der menschlichen Vernunft sich selbsttätig äußert. Der biologische Organismus ist uns nur ein typisches Vorbild, ein gedankliches Schema, für die Anschauung ein sinnliches Symbol.

„Kammern" bleibt ewig ein Internum der menschlichen Vernunft. Die Dinge-an-sich und die „Erscheinungen" für uns sind nimmer zwei abgetrennte Sonderrealitäten, besondere Welten, eine verdoppelte Welt. Will man also die künstliche Herauswickelung und Gegenüberstellung von Ding-an-sich und Erscheinung und damit diese beiden Begriffe nicht überhaupt, wie das z. B. Liebmann tut, fahren lassen, so können sie nur innerhalb unserer tastenden Gedanken ihre Rolle vollführen: Das Ding an sich bleibt dann nur der große Unbekannte, das große X, auf das die Sehnsucht des Philosophen hinstrebt, das zum empirisch Erfaßbaren hinzuzudenkende Etwas des nicht zu Erfassenden, des Unbegreiflichen, gleichgültig, ob wir ihm als „Fiktion" oder als Realität beikommen wollen. Das Ding-an-sich wird durch solchen Streit gar nicht berührt, es spottet über diesen Menschenstreit. Problematisch bleibt immer nur sein Wie, aber nicht sein Ob. Auch der Begriff der „Erscheinung" hat nur dann einen Sinn, wenn es ein Etwas gibt, was uns erscheint. Kant nennt es geradezu absurd, Erscheinungen anzunehmen, ohne etwas, das in ihnen erscheint (R.V. S. XXVI ff.). Man muß den gerechten Zorn Kants zu würdigen wissen, wenn er in herben Worten den ihm imputierten seinsphilosophischen Idealismus als einen „Skandal der Philosophie und der allgemeinen Menschenvernunft", als ein „idealistisches Vorurteil", von seinen Rockschößen abschüttelt. Er verteidigt vielmehr die gewöhnliche Ansicht des naiven Realismus, wenn dieser die Dinge so, wie sie uns sinnfällig in ihrer empirischen Realität erscheinen, auch als seiend auf Treu und Glauben hinnimmt, ob sie gleich freilich sich nur in der Erscheinungsform darstellen, wie sie die schöpferische Eigenart unseres Denkens uns vorzaubert. Kant sagt z. B.: „Die Wirklichkeit der Dinge, unabhängig von unserem Anschauen und Denken, ist die Voraussetzung (!) für den kritischen Idealismus, mit welcher derselbe steht und fällt" (R. V.). Der erkenntniskritische Idealist dieser Art ist über dem Spott erhaben, er merkte es doch beim Essen des Bratens, daß er satt werde, und beim Stoß gegen den Laternenpfahl an dem Schmerz und den blauen Flecken, daß es irgend so ein Reales in der Welt gibt.

In allem Wesentlichen scheint mir Dr. Franz recht zu behalten, wenn er in seiner Abhandlung (Kantstudien, Erg.-Heft Nr. 45 von 1919: „Das Realitätsproblem in der Erfahrungslehre Kants") die Begriffe Kants von Ding-an-sich und Erscheinung dahin auslegt, daß man bei Kant unterscheiden müsse zwischen einer gröberen, unhaltbaren und widerspruchsvollen Fassung jener Begriffe, wie sie in seiner Freiheitslehre hervortritt, nämlich als Ursache, und andererseits einer ihm eigenen, esoterischen tieferen Fassung, wonach das Ding-an-sich als ein doch irgendwie vorhandenes reales Substrat vorauszusetzen ist, so unvollkommen auch durch die menschliche Erkenntnis zu ihm vorzudringen sein möge. Es ist deshalb nicht metaphysisch, in seinem Sein, sondern nur erkenntnistheoretisch in der Vorstellung zu erfassen, jedenfalls sei die Verdoppelung der Objekte nach der einen und der anderen Richtung eine abzuweisende Täuschung, Kant sei weit davon entfernt, die Dinge im Sinne des Positivismus zu verabsolutieren, er kenne nur eine Wirklichkeit, die uns in unserer Erfahrung zum Bewußtsein kommt. Franz nennt das deshalb die immanente Form des Kantischen Ding-an-sich, im Gegensatz zu der bei Kant allerdings häufig hervortretenden gröberen, metaphysischen Form. Die Wirklichkeit als solche bleibt für ihn unangetastet, nur daß sie bei der Natur unseres Erkenntnisvermögens von ihm nur unvollkommen, nicht transzendent, sondern nur transzendental zu erkennen ist. Kant weist selbst auf das Widersinnische und Befremdliche hin, das in dem Satze zu liegen scheine, der Verstand schreibe der Natur ihre Gesetze vor. Der Satz dürfe nicht falsch verstanden werden, er habe nur bloße Vorstellungen des Gemüts und die Gesetze ihrer Verknüpfung zum Gegenstande. Kant sagt ausdrücklich: „Mein Verstand und die Bedingungen, unter denen er allein die Bestimmungen der Dinge in ihrem Dasein verknüpfen kann, schreibt den Dingen selbst keine Regel vor; diese richten sich nicht nach meinem Verstande, sondern mein Verstand müßte sich nach ihnen richten" (Proleg. S. 14). Das

Sein ist uns nur in den Formen unserer Erkenntnis zugänglich. Dies und nichts anderes bedeutet der Kantische Satz.

Alle diese subtilphilosophischen Auseinandersetzungen sind für die Wirtschaftsphilosophie, wie es den Schein haben könnte, kein überflüssiger Luxus. Die strenge Auseinanderhaltung zwischen der Spontaneität des menschlichen Erkennens und Wollens einerseits und andererseits der Rezeptivität aus den Daten des gegebenen Stoffes, das Verhältnis zwischen Idee und Wirklichkeit, zwischen dem, was uns die Natur der Dinge als Voraussetzung gibt, und dem, was der Mensch und die menschliche Gesellschaft daraus machen, diese Unterscheidung gibt uns erst die Unterlage für diejenige Unterscheidung, die auch für die Nationalökonomie die entscheidende ist, für die Unterscheidung der sog. natürlichen (rein-ökonomischen) und der sozialen Kategorien, m. a. W. für die Besinnung darüber, ob die Volkswirtschaft ein kausalgenetisch zu verstehendes Naturgebilde oder ein teleologisch zu begreifendes Zweckgebilde darstellt, ein Menschenwerk, das der praktischen Vernunft seinen Ursprung verdankt, oder endlich ob es naturökonomisch und ethisch-sozialökonomisch zugleich zu begreifen ist. Ist das letztere der Fall, so bleibt nach unseren obigen Darlegungen noch weiterhin die Frage über das Verhältnis beider Kategorien zu lösen, da nur ein Prinzip das beherrschende sein kann, das uns zur Einheit des Ganzen den Weg zeigt.

Für den Nationalökonomen ist es ein Glück, daß er sich diese Einheit nicht aus den Höhen sublimster Metaphysik zusammenzuholen braucht. Er braucht den fruchtbaren Boden der Erfahrung nicht zu verlassen. In ihr ist ihm das Rätsel der Verknüpfung von causa und telos unmittelbar gelöst. Die Verknüpfung von beiden ist ihm in einer vollendeten Tatsache gegeben: der menschlichen Gemeinschaft, auf die, wie wir sahen, alle Philosophie, sie mag noch so verschiedenen Ausgang haben, zurückführt. Zwar trifft der Einwand zu, daß das Wesen der Gemeinschaft gerade erst das zu Erklärende ist und also keinen letzten Erkenntnisgrund abgeben kann. Aber auf welche Dinge träfe das nicht zu? Das Grübeln des Verstandes nach dem letzten Wesen der Dinge kommt nicht über das Gebiet der irdischen Erfahrung hinaus. In der Erfahrung liegt das Heil, doch muß es die ganze Erfahrung sein. Und die Natur selbst hat uns in der Eigenart der Lebewesen, in dem was man den Organismus nennt, ein handgreifliches Paradigma für die Vereinigung von causa und telos geschenkt. Im Organismus der Lebewesen hat die Natur das Rätsel tatsächlich gelöst, über das sich die Philosophen aller Zeiten den Kopf zerbrechen. Der Organismus der Lebewesen soll uns im folgenden den vorbildlichen Typus geben, in dem sich die metaphysischen Pole der Wirklichkeit in der Praxis des Seins sinnfällig zusammenfügen. Um schon an dieser Stelle Mißverständnisse abzuweisen, so bedarf es des erläuternden Hinweises darauf, daß Gesellschaft und Volkswirtschaft hier nicht als Organismen im Sinne der biologischen Soziologen gemeint sind, als urwüchsige Naturgebilde nach der Lehre Comtes und seiner Nachfolger; die sozialorganisch gedachte Volkswirtschaft ist ein Gebilde, in welchem die Freiheit der menschlichen Vernunft sich selbsttätig äußert. Der biologische Organismus ist uns nur ein typisches Vorbild, ein gedankliches Schema, für die Anschauung ein sinnliches Symbol.

Kant war auf dem richtigen Wege, da er den Dualismus der Erkenntnis an der seit Plato und Aristoteles geübten Unterscheidung von Form und Inhalt, von Zweckgestaltung und Materie darstellte. Diesem Vorbilde folgend sollen auch die folgenden Untersuchungen fortschreiten. Wie aber dieser erkenntnistheoretische Dualismus der synthetischen Verknüpfung nicht nur nicht hindernd im Wege steht, sondern sie fördert, das wollen wir zunächst ebenfalls am Beispiele Kants zu verstehen suchen. Es griffe ganz fehl, wollte man ihn des Widerspruches zeihen, weil sich bei ihm nebeneinander eine naturalistische und eine geistige, aus der reinen Vernunft entnommene Lehre der menschlichen und gesellschaftlichen Entwicklung vorfindet. Allerdings hat er, besonders in seiner früheren Lebensperiode, so in seinen akademischen Vorlesungen über Mathematik, Physik und Astronomie, der naturalistischen Methode gehuldigt, und sie ist für diese Wissenszweige auch die gegebene. Der Naturforscher soll der kausalgenetischen Methode so lange folgen, als es nur angeht. Die großen Erfolge der Naturforschung sind ihr zu verdanken. Die siegreiche Weltformel, welche die kosmische Entwicklung vom Urnebel ab verfolgt, trägt nicht umsonst den Namen von Laplace und Kant. Genau wie die moderne Naturwissenschaft hat Kant das Werden des Weltensystems bis zur Entstehung des natürlichen und geistigen Menschen verfolgt.

Schon wenn man Kants „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" vom Jahre 1755, besonders das Schlußkapitel liest, glaubt man Lamarck und die Darwinisten zu hören. Er sagt dort: „Des unendlichen Abstandes ungeachtet, welcher zwischen der Kraft zu denken und der Bewegung der Materie, zwischen dem vernünftigen Geiste und dem Körper anzutreffen ist, so ist es doch gewiß, daß der Mensch, der alle seine Begriffe und Vorstellungen von den Eindrücken her hat, die das Universum vermittels seines Körpers in seiner Seele erregt, . . . von der Beschaffenheit dieser Materie völlig abhängt, an die der Schöpfer ihn gebunden hat." Er erweitert diesen Gedanken noch in seinen sog. kleinen Schriften, die den Anfänger wegen ihrer populären Form leicht in die Materie einführen. Dahin gehören an erster Stelle die „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (1784), dann Kants Rezensionen von Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" (1785), der „Mutmaßliche Anfang der Menschengeschichte" (1786), „Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie" (1788). Weiteres findet sich eingehender in der Kritik der Urteilskraft vom Jahre 1790.

Hier überall überträgt er den Gedanken der natürlichen Entwicklung auf die der Vernunft und Moral, indem er deren Genesis aus tierisch rohen Anfängen und Instinkten nachzuweisen sucht und dabei betont, wie diese Entwicklung nur in der Gattung, nicht im einzelnen Individuum sich vollzieht. Kant selbst hat deutlich genug den anscheinenden Widerspruch zwischen dieser materialistisch-genetischen Lehre und der idealen Auffassung seiner kritischen Schriften aufgeklärt. Auch in den letzteren verleugnet er nicht etwa die natürliche Entwicklung der Vernunft, nur daß er weniger davon spricht, wie sie entstanden, sondern, was sie, als solche einmal gegeben, in sich enthält, er handelt nicht von ihrem psychologischen Ursprung, sondern von ihrem Wesen und von ihren Zielen. Leider ist nicht zu verkennen, wie die ewige Vermengung der genetischen und der logischen (kritischen, systematischen auch dialektischen) Betrachtung bis auf den heutigen Tag, und zwar heute im Zeichen der naturwissenschaftlich positivistischen Richtungen mehr noch wie früher, zu irgendeiner Art „Mischmasch" geführt hat, den Kant den „ekelhaften" nannte. Mag er heute noch so verfeinert, mag er von Comte an, von Spencer

und schließlich von Wundt in ein noch so modernes System gebracht sein, ein Erdenrest des Unausgeglichenen bleibt an ihm hangen, wie uns kürzlich wieder Ernst Troeltsch in seinem Vortrage vor der Kantgesellschaft „Die Dynamik der Geschichte nach der Geschichtsphilosophie des Positivismus" (Phil. Vorträge Nr. 23, 1919) überzeugend vorgeführt hat. Davon später mehr, in Anwendung auf die Nationalökonomie.

Was wir hier, zum Abschluß dieses Teiles, nur noch zu behandeln haben, das ist die schon oben angedeutete Bedeutung der Analogie zwischen den natürlichen Lebewesen und der menschlichen Gesellschaft. Im Organismus der Lebewesen erkannten wir die verknüpfende Synthese des Kausalen und des Zweckvollen, der Mannigfaltigkeit und der Einheit, des Stoffes und der Form, der Materie und der Gestalt, als Tatsache erfüllt. Im Organischen triumphiert die beharrende Form über den spröden, oft feindlichen Stoff der natürlichen Kräfte und über ihre Vergänglichkeit. Das organische Leben zwingt diese Kräfte in seinen Dienst hinein. Das zeigt sich augenfällig an der spontanen Wiederergänzung zerstörter oder verletzter Körperteile, es zeigt sich vor allem in der Erhaltung der Gattung trotz des Absterbens der Individuen. Das Leben ist gleichsam eine Ursache für sich, während ein bloßer Mechanismus stille steht, wenn die beschädigten oder abgenutzten Teile nicht von fremder Hand ergänzt werden, wenn die stillestehende Uhr nicht wieder aufgezogen wird. Erst im lebendigen Organismus ist auch das Verhältnis eines Ganzen zu seinen Teilen gegeben. „Nicht bei einer Vielheit kann man von Teilen reden, sondern nur dort, wo eine ideell erfaßbare Einheit aus dem Zusammentreffen alles Vielen zu einem einzigen Ganzen geworden ist, hiervon erst kann man sagen, der Teil sei ein Teil" (Plato im Parmenides).

Der Begriff eines lebenden „Organismus" ist dem Vergleiche mit dem Leben eines gesellschaftlichen oder staatlichen Gebildes entlehnt. Mit gleichem Rechte wird uns umgekehrt das Bild dieses natürlichen Organismus seine Gegendienste leisten, um das Wesen der Gesellschaft begreiflich zu machen, nur daß damit wieder die Warnung zu verbinden ist, die auch Troeltsch a. a. O. S. 56 gegen Spencer und die übrigen Soziologen erhebt, die Analogisierung nicht „mehr als Analogie" sein zu lassen, nämlich eine „Fortsetzung" des biologischen Naturgesetzes auf der Stufe historisch vernünftiger Eigenentwicklung. Es wäre das sonst im Grunde nichts anderes als eine fiktive Als-Ob-Betrachtung, welcher die Geisteswissenschaften nicht benötigen, weil sie ihren besonderen eigenartigen Gegenstand haben, die heterogene, autochthone Entwicklung der gesellschaftlichen Zwecke. Nur eine Analogie stellt es dar, den gesellschaftlichen Organismus mit dem natürlichen, die in dem letzteren vorgewiesene Zweckmäßigkeit mit der in jenem sich offenbarenden Teleologie in Vergleich zu ziehen. Nur die Vereinigung von Zweck und Mittel in einer empirischen Einheit ist das tertium comparationis. Nur insoweit trifft auch auf den gesellschaftlichen „Organismus" das zu, was Kant (Kr. d. U. § 66) vom natürlichen Organismus sagt: „Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist," und Plato in der Politeia: Erst der Zweckbegriff (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα), ist es, „der dem Erkennbaren Wahrheit mitteilt".

Was Wunders also, wenn die Idee des organischen Lebens von jeher durch die philosophische Phantasie zur Idee eines kosmischen

Alllebens erweitert worden ist, zu einem nach der Analogie der gesellschaftlichen Gemeinschaft gedachten Universalgebilde, geschaffen und geleitet durch eine Hand von oben her, durch eine Macht, sei es, daß sie als Gott oder als Natur gedacht oder beides (deus sive natura), die alles zu ihrem Zwecke lenkt, mag sie den τέλος noch so sehr in den Wolken eines im Grunde doch metaphysischen Naturgeschehens verschwinden lassen. Der Zweckbegriff sieht dennoch immer neckisch aus dem Hintergrunde aller Kausalbetrachtung hervor. Die kausalen Mittel sind immer in irgendeinen Zweck eingehüllt, es gibt keine Mittel ohne Zweck. So viel philosophische Typen, so viele Arten der Vorstellung von der großen Zweckmacht (den idées-forces, den natürlichen oder geistigen Kraft-Ideen), die hinter dem großen Zweckgetriebe stehen, in welchem alles Mittel und Zweck zugleich ist und alles Einzelwesen die Stelle eines Gliedes im ganzen einnimmt, mag der Lenker dieses Ganzen vorgestellt sein als deus sive natura, als ein persönlicher Gott, als Allseele, als die Dialektik einer luftigen Weltvernunft, als eine höchste Monade, als ein intelligibles Ding an sich oder nach Schopenhauer als ein unbarmherziger Weltwille. Aber wenn es einen solchen Weltwillen gibt — und das religiöse Gefühl will einen solchen und zwar nicht einen kalten Als-Ob-Gott, an dem noch kein fühlendes Gemüt sich erwärmt hat, sondern einen Gott, in dem wir uns nach Schleiermacher in „schlechthiniger" Abhängigkeit und Verbindung geborgen fühlen — wenn es einen solchen Willen gibt, so muß er als strenger aber gütiger Vater gedacht werden oder doch — weniger theologisch gedacht — als eine neutrale Macht, jenseits von der Idee des Guten und Bösen und erhaben über die Begriffe von Optimismus und Pessimismus, die der Mensch von dem Standpunkte seiner Interessen aus an die Schöpfung anlegt. Mit Recht wohl vergleicht Schopenhauer das uns in Täuschung setzende principium individuationis mit dem Schleier der indischen Göttin Maja, der uns unseren Zusammenhang mit dem Weltganzen verhüllt. Aber es war eine durch seine krankhafte Geistes- und vielleicht Körperanlage bedingte Abirrung *εἰς τὸ ἄλλος γένος*, wenn er den Weltwillen als Zerstörer des menschlichen Glückes annahm und die Sittlichkeit als das Mitleiden begründete, als die Einsicht des Menschen in den ganzen Jammer der Menschheit, den er in der verfehlten Schöpfung mit seinen Mitmenschen gemeinsam zu tragen hat, weil er mit ihnen eine unglückselige Gemeinschaft des Leidens bildet. Das Gleichnis vom Schleier der Maja, der uns die Einheit des Weltwillens durch das principium individuationis verhüllt, ist nicht nur poetisch, es ist philosophisch erhaben, es verrät eine tiefsinnige Weltanschauung, und ihr Pessimismus scheint, wenn man das Leiden unserer Tage durchkostet, nicht ohne Berechtigung zu sein. Aber Schopenhauers Theorie vom Weltwillen verkennt über dem Willen der abstrakten „Welt" den Willen der einzelnen, der nur ein Teil des Weltwillens ist, sie verkennt die Autonomie der menschlichen Vernunft, die nicht das gute oder schlechte Sein, sondern lediglich das gute oder schlechte Wollen und Handeln zum Gegenstande hat. Die Sittlichkeit ist eine Aufgabe, ein Imperativ. Je schlimmer die Welt, desto besser soll der Mensch sein, deshalb besser kann er nach Kant die Güte und Lauterkeit seines Willens erweisen. Und darin gerade hat er sein Glück und den Frieden seiner Seele zu suchen, der Pessimismus ist eine Art Unsittlichkeit, durch die Sittlichkeit soll er, wie Kant sagt, des Glückes sich würdig machen. Die universale Weltanschauung Schopenhauers wäre sittlich, wenn sie überall statt mit dem negativen mit dem positiven Vorzeichen versehen würde. Schopenhauer hat den Schleier der Maja (das principium individuationis) gerade nicht überwunden, durch diesen Schleier blickt in Wahrheit der nackte Egoismus hindurch. Das Leben soll, und die wahre Sittlichkeit wird in die 9. Symphonie Beethovens ausklingen, in die Symphonie der Lebensbejahung und der Arbeitsfreude.

6. Die Philosophie als Schlüssel zur sozialen Erkenntnis.

Während die These vom sozialen Wesen der Philosophie eingehender in mehreren Kapiteln zu begründen war, kann die zweite These, die von der philosophischen Bedingtheit der sozialen Erkenntnis, viel kürzer, in diesem einen Kapitel, behandelt werden, einmal, weil alles Nähere hierüber mehr in den Teil der angewendeten Volkswirtschaftsphilosophie gehört, und dann, weil die Begründung der ersten These naturgemäß schon vieles, für den Satz von der philosophischen Grundlage des Sozialen bedeutsames Material benutzen mußte. Steht doch das eine mit dem anderen in inniger Wechselbeziehung. Nur weil die Philosophie selbst schon im Elemente des Universalen und der sozialen Gemeinschaft ihre Wurzel hat, kann sie, wie eine andere Wissenschaft oder irgendein Einzelzweig derselben, den Weg zur tieferen Ergründung des sozialen Wesens der Volkswirtschaft aufdecken. Was die Philosophie so aus ihrer sozialen Grundlegung an realem Gehalt und an Überzeugungskraft gewonnen, das soll sie der Sozialwissenschaft in reicherer Gegengabe erstatten. Hat sie das bisher wirklich getan, hat sie es tun können, ist ihr reicher Schatz wirklich für die Erkenntnis der sozialen und volkswirtschaftlichen Wirklichkeit voll ausgenutzt worden? Die Frage ist mit einem entschiedenen Nein zu beantworten. Ebenso klar liegen die Gründe. Die Volkswirtschaft als solche, als ein soziales Gebilde, als die Sozialökonomie, hat sich erst ganz allmählich aus der mehr oder minder losen Verbindung autarker und sich selbst genügender Einzelwirtschaften herausentwickelt, jedenfalls konnte sie ihren privatwirtschaftlichen Ursprung und ihr insoweit anhaftendes aggregatartiges Wesen nur schwer verleugnen. So mußte auch die Lehre über sie, die Sozialökonomik, noch lange in den Kinderschuhen stecken bleiben, und gar in der Volkswirtschaft ein sozialphilosophisch zu begründendes Gemeinschaftsgebilde zu erblicken, dieser Gedanke mußte ihr solange fremd bleiben, bis in der Neuzeit das System der sozialen Arbeitsteilung und Arbeitsvereinigung der Selbstherrlichkeit der Einzelwirtschaften ein Ende machte und wegen der gründlichen Veränderung im Wesen des Erfahrungsobjekts eine radikale Neubesinnung und Wandlung der Theorie erforderte.

Das neue Leben verlangte nach einer neuen Lehre. Die Philosophie der Antike und des Mittelalters konnte hierbei wenig Hilfe leisten. Was Aristoteles, was die Kanonisten z. B. über Chrematistik und Zinsbezug lehrten, vermochte für die Erkenntnis der anders gearteten Sozialwirtschaft nur wenig Wert beizubringen, ja es hat geradezu manchem Irrtum Vorschub geleistet, weil es u. a. dazu verführte, das in der alten Wirtschaft vorherrschende Element des Individualistischen

und Reinökonomischen in die soziale Volkswirtschaft von heute hineinzutragen. Wir wenden uns deshalb gleich den Philosophen der Neuzeit zu und überlassen das im übrigen hoch interessante dogmengeschichtliche Material, das uns die alte Philosophie bietet, den Wirtschaftshistorikern und Geschichtsphilosophen. Wir wenden uns gleich zu den beiden bedeutendsten Philosophen, die an der Schwelle der neuen Zeit standen, in welcher der soziale Gedanke anfing, erstmalig Fuß zu fassen: an Kant und Hegel. Aus didaktischen Gründen beginnen wir mit dem jüngeren der beiden Philosophen, mit Hegel.

Das Verhältnis Hegels zur Nationalökonomie prägt sich in der Art und Weise aus, in der er, wenig respektvoll und gelegentlich, von dem — wie er die Volkswirtschaft tituliert — „System der Realität und der Bedürfnisse" spricht. Dessen Zwecke, sagt er, liegen in der Region des Privatrechts, es sei nur auf die Not des Lebens, auf die Befriedigung der physischen Bedürfnisse gerichtet und erst von der politischen Ökonomie zum besonderen Gegenstand des Wissens erhoben worden. Er sagt: „Da dieses System der Realität ganz in der Negativität und in der Endlichkeit ist, so folgt für sein Verhältnis zu der positiven Totalität, daß es von derselben ganz negativ behandelt und seiner Herrschaft unterworfen werden muß." Das sittliche Ganze müsse das System der Bedürfnisse „in dem Gefühl seiner inneren Nichtigkeit erhalten". Der Bürgerstand, der Stand der Arbeit und der Bedürfnisse, der Stand des Besitzes und Erwerbes könne sich nicht zur selbstlosen politischen Gesinnung des ersten Standes erheben, zum Stande der platonischen Herrscher und Wächter. Der Erwerbsstand wurzelt im Egoismus der einzelnen. Der ethische Individualismus und die einseitige Ausbildung erscheint in der Geschichte des Altertums als die Zeit des Verderbens und der Auflösung des Staates. In dem römischen Weltreich war nach Verkümmerung der übrigen Stände nur noch dieser zweite Stand, der Erwerbsstand, möglich, der allen höheren Interessen abgewendet, sich ganz im Endlichen und Formalen, in der untergeordneten Sphäre der individuellen Interessen bewährte. Die Folge war der Verlust des lebendigen politischen Wesens, das Überwuchern der unterirdischen Mächte und der kosmopolitischen Denkweise der Stoiker.

Bei diesen in seinen Jugendschriften vertretenen Gedanken schwebte Hegel der antike und mittelalterliche Staat als Ideal vor. Erst der Zusammenbruch des alten Staatswesens durch die französische Revolution führte auch Hegel zur Annäherung an den modernen Staatsgedanken. Hier finden sich nun die Ansätze zu einer sozialen Erfassung auch der Volkswirtschaft. Er sieht wohl die Unzulänglichkeit des antiken Vorbildes ein; denn in der Antike hatte der freie bürgerliche Erwerbsstand, schon angesichts der grundlegenden Bedeutung der Sklavenarbeit, noch nicht die Bedeutung erlangt, die ihm später im Systeme der Konkurrenz und der gesteigerten Arbeitsteilung beschieden war.

Aus dem alten Not- und Verstandesstaat, sagt Hegel, entwickelt sich die zunehmende arbeitsteilige Gliederung der Stände, die korporative und Gemeindeverfassung als eine zweite Grundlage staatlichen Lebens, in der „die kleinen Leidenschaften und Einbildungen einen Tummelplatz haben, sich zu ergehen". Das Volk ist nun nicht mehr eine formlose Masse, die subjektive Freiheit bewirkt die Belebung der bürgerlichen Gesellschaft, und diese gesellschaftliche Struktur ist nun die Grundlage des Staates. „Soll der Mensch ein Glied der bürgerlichen Gesellschaft sein, so hat er ebenso Rechte und Ansprüche an sie." „Hier ist die Wurzel, durch die die Selbstsucht sich an das Allgemeine des Staates knüpft, dessen Sorge es sein muß, daß dieser Zusammenhang ein gediegener und fester sein." „Worauf es ankommt, ist, daß sich das Gesetz der Vernunft und das der besonderen Freiheit durchdringe, und der besondere Zweck identisch mit dem Allgemeinen werde, sonst steht der Staat in der Luft."

Zu vergleichen über dies alles die treffliche dogmenhistorische Übersicht in Karl Mayer-Moreaus Schrift: „Hegels Spezialphilosophie", Tübingen 1910, wo man auch die Quellen der meisten obigen Zitate aus Hegels Werken findet.

Ergeben schon diese Zitate, wie weit das System Hegels noch immer von jeder tieferen sozialen „Durchdringung" des Volkswirtschaftlichen entfernt ist, so tritt das deutlicher noch in seiner Rechtsphilosophie vom Jahre 1821 hervor. Man lese dort die Paragraphen 189—208 nach. Hier führt das „System der Bedürfnisse" ein recht fremdes Sonderleben. Es erklärt sich das wohl aus dem dermaligen Stande der jungen nationalökonomischen Wissenschaft. Wie § 189 ergibt, stützt sich Hegel auf die damals erst

vorliegenden Werke von Say, A. Smith und Ricardo. Es ist ja bekannt, wie wenig noch diese der liberalistischen Richtung folgenden Werke vom sozialen Gedanken und besonders von der sozialphilosophischen Erfassung des wirtschaftlichen Lebens erfüllt waren, so sehr, daß man selbst bei der Lektüre des Smithschen Werkes über den Reichtum der Nationen, wenn man es sonst nicht wüßte, kaum auf den Gedanken kommt, daß Smith daneben und vorher ein anderes, ein philosophisches Werk geschrieben hat. Es scheint fast jede organische Beziehung zwischen jenem und diesem Werke zu fehlen. Ich kann hier auf A. Lange verweisen. Er verwirft zwar in seiner „Geschichte des Materialismus", Reclam, S. 694 ff. Anm. 1, die Ansicht Buckles, wonach Smith widerspruchsvoll im Reichtum der Nationen vom menschlischen Egoismus, in seiner Moraltheorie aber von der Sympathie ausgeht, aber Lange gibt immerhin zu, daß Smith tatsächlich in seinen ökonomischen Werken von der Sympathie nicht weiter geredet hat, weil er die sozialen Übelstände, welche in der Folge aus dem egoistischen Wettbewerbe um den Reichtum hervorgehen mußten, noch nicht kannte oder sie doch, soweit er sie kannte, für unabänderlich gehalten habe.

Wie bei Hegel ist auch das Verhältnis Kants zur Nationalökonomie ein recht kühles. Auch für ihn ist diese ein System der Bedürfnisse, aber gerade deshalb kann es nicht recht Platz finden in dem Systeme, in das Kant herb und einseitig alles andere, auch manchmal die edelsten Regungen des menschlichen Gemüts, hineinzwängt: in dem Systeme der rigorosesten Sittlichkeit. Kunst und ästhetischer Genuß, Glück und Neigung, sie gehören nicht in das Gebiet dieser strengen Sittlichkeit, sie gehören zur Eudämonie, die er, um die Sittlichkeit in ihrer ganzen Reinheit und Erhabenheit darzustellen, geradezu in einen Gegensatz zu ihr stellt, so daß Schiller, der gerade die „schöne Seele" vom Standpunkte der Ästhetik aus zum Ideal erhebt und das hohe Lied an die Freude geschaffen hat, das neckische, natürlich nicht ernst, sondern cum grano salis zu nehmende Epigramm gegen Kant richten konnte: „Gerne dien ich den Freunden, doch tu' ich es leider mit Neigung, und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin. — Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen sie zu verachten und mit Abscheu alsdann tun, was die Pflicht dir gebeut."

Kant stand ja nur ein einziges nationalökonomisches Hauptwerk zur Verfügung, dasjenige was soeben Epoche gemacht hatte, er zitiert A. Smith wie eine Bibel (S. 31 der Rechtslehre), und gerade dieses Werk verherrlichte, vielleicht unbewußt, den Egoismus, den Reichtum, den Wohlstand, kurz das menschliche Glück. Es war damals noch keine ethische Nationalökonomie geschrieben. Es gab noch keine Wirtschaftsphilosophie, sondern nur eine solche des Rechts, diese letztere aber fundierte Kant ganz und gar auf der Ethik, sie war ihm ein Teil derselben. Nun ist aber nach heutigen Begriffen Recht und Wirtschaft in Einheit miteinander verbunden, die Wirtschaft ist, wenigstens nach der Theorie Stammlers, die Materie, das Recht die regelnde Form des sozialen Lebens, und da, wie wir noch sehen werden, diese Form für das Wesen der Volkswirtschaft mindestens sehr wichtig, wenn nicht gar das logische prius darstellt, so ist die Rechtsphilosophie für die Wirtschaftsphilosophie so bedeutsam, sie stehen im Verhältnis geschwisterlicher Zusammengehörigkeit.

Es ist nun ein Dokument seines Genies, daß Kant in seiner Rechtsphilosophie die Zeichen der neuen Zeit ahnend voraus empfand, sie ist durch und durch sozial, wenn dies Wort auch erst von einer späteren Zeit geprägt wurde. Ja, Kants Rechtsphilosophie ist nicht nur sozial, sie zeigt sozialistische Anklänge. Alles, was Kant von der rechtlichen Gemeinschaft sagt, läßt sich fast unmittelbar auf die wirtschaftliche Gemeinschaft übertragen, so alles was die Unterscheidung

der materiellen und der formalen Elemente der Volkswirtschaft angeht: Kant ist der Vorläufer der kritischen Unterscheidung der natürlichen und der sozialen Kategorien, darin also der Verläufer von Rodbertus und der sog. sozialrechtlichen oder sozialorganischen Methode. Das zeigt sich zunächst schon an der von Kant durchgeführten Exposition der unterschiedlichen Begriffe von Besitz und Eigentum. Der Begriff des äußerlichen Besitzes der Güter, das bloße Innehaben derselben, ist eine empirische Tatsache der sinnlichen Erfahrung, er ist eine Kategorie der theoretischen Vernunft. Der rechtliche Besitz, besonders der in der Rechtsform des Eigentums, ist wie alles Recht ein Begriff der praktischen Vernunft. Er ist kein Besitz in der bloßen Erscheinung (possessio phaenomenon), kein ohne weiteres analytisch durch eine tautologische Nominaldefinition zu erfassender Begriff, er bedeutet etwas Intelligibles, er ist possessio noumenon und nur durch eine synthetische Deduktion a priori zu begreifen. Diese Deduktion führt Kant folgendermaßen aus:

Der physische Besitz allein geht nicht über das tatsächliche Innehaben in Zeit und Raum hinaus. Deshalb weil ich körperlich auf einem Boden lagere oder einen Apfel in meiner Hand habe, sind sie nicht Gegenstand des rechtlichen Mein und Dein. Andererseits können sie auch ohne dies Innehaben, bloß rechtlich, meinem Vermögen angehören, ebenso übrigens wie eine durch Vertrag erworbene, zurzeit noch nicht erfüllte Leistung einer anderen Person. Vielmehr deduziert Kant den Ursprung allen Rechts aus der gesellschaftlichen Gemeinschaft. Er nennt diese eine „ursprüngliche", aber nicht eine geschichtliche Tatsache. Eine solche in letzterem Sinne „ursprüngliche" Gemeinschaft — was sich gewisse anmaßliche, rein genetisch vorgehende Anthropologen und Soziologen zu Herzen nehmen sollten — eine solche communio primaeva, in der noch kein öffentliches Gesetz existiert, nennt Kant — eine Erfindung.

Die ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens und auch der übrigen Sachen im rechtlichen Sinne ist die „statutarische, die gestiftete" communio. Auf ihr erst, auf dem Gemeinbesitz des Bodens als einer notwendigen Idee der Vernunft und einer auf ihr gegründeten allgemein geltenden Gesetzgebung, fundiert sich aller erlaubter Privatbesitz, weil er a priori erst den Grund der Möglichkeit eines solchen enthält. Die Möglichkeit eines solchen Besitzes ist begründet in dem rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft: „daß es Rechtspflicht sei, gegen jeden anderen so zu handeln, daß das Äußere (Brauchbare) auch das Seine von irgendjemandem werden könne." Nur unter einer öffentlichen gesetzgebenden Gewalt, d. i. in einer bürgerlichen Verfassung ist das möglich, nur vermöge eines kollektiv-allgemeinen und machthabenden Willens ist die Wechselseitigkeit der Verbindlichkeiten der einzelnen und die rezipierte Regelung von Mein und Dein gewährleistet. Es mutet geradezu sozialistisch an, wenn Kant den ursprünglichen Allgemeinbesitz allen Bodens aus der Einheit aller Plätze der Erdfläche herleitet. Das Recht gegen einen jeden auf den Besitz einer Sache bedeutet nach Kant nur die Befugnis zum Gebrauch eines Objekts, sofern sie als im synthetisch-allgemeinen Willen enthalten und mit dem Gesetz desselben zusammenstimmend gedacht werden kann. Auch die häufig gehörte Begründung des Eigentums aus der ursprünglichen Bearbeitung des Bodens ist nach Kant schließlich nur aus jenem Allgemeinwillen abzuleiten, insofern er erst eben dieser Arbeit einen Besitztitel zuweist. Man sieht, die Kantische Deduktion des Eigentums fällt mit der später von A. Wagner aufgestellten Legaltheorie zusammen.

Nicht anders wie bei der Ableitung des Rechts an Sachen führt

Kant auch die Leistungen des persönlichen Vertragsrechts auf den vereinigten Willen der allgemeinen Gesetzgebung zurück, von dem erst die spezielle Vereinigung des partiellen Vertragswillens zwischen den Kontrahenten seinen letzten Grund erhält.

Dementsprechend hat jetzt Stammler (das Richtige Recht S. 281 ff.) den Gedanken einer solch konstruierten Sondergemeinschaft als Vorbild und Leitfaden für die Entscheidung rechtlicher Einzelfälle aufgenommen, und er will so eine allgemeingültige Methode für richtiges Recht in besonderer Lage entwerfen. In folgender Weise: „Man verbringt die Streitteile in Gedanken in Sondergemeinschaft und hat bei deren Bestimmung und Auseinandersetzung nun die Grundsätze des richtigen Rechts einzuarbeiten." Diese „Grundsätze" sind aber unmittelbar aus dem obersten Gesetz des „sozialen Ideals", als deren bloße Ausstrahlungen, abzuleiten, sie sind die Brücke zwischen diesem obersten sozialen Grundgesetze und ihrer Anwendung auf das einzelne, auf den Stoff des vielgestalteten Lebens der menschlichen Gemeinschaft in dem ganzen Reichtum ihrer Gliederung. Jenes oberste soziale Grundgesetz ist für Stammler: die „Gemeinschaft freiwollender Menschen, jene daraus abgeleiteten Grundsätze" aber 1. der Grundsatz des Achtens der einzelnen und 2. der Grundsatz ihres wechselseitigen Teilnehmens an der Idee der sozialen Gemeinschaft der freiwollenden Menschen. Den zweiten Grundsatz, den des Teilnehmens, darf man wohl als den höheren, weil positivsozialen ansehen, weil nach ihm der einzelne nur in seiner Eigenschaft als lebendiges und aktives Glied des Ganzen in die Erscheinung tritt, das Achten aber nur mehr sekundäre, abgeleitete Bedeutung hat, er sagt nichts über den realen Inhalt des richtigen Rechts, wie auch vielleicht Stammler selbst (S. 210) mit den Worten andeuten will, daß Kants Bestimmung des Rechtsbegriffs: „Eine jede Handlung ist recht, die mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann", es „unausgetragen läßt, wie es mit dem allgemeinen Gesetze sich verhalte, auf das Kant hier Bezug nimmt." Vielleicht meint Stammler damit Ähnliches, was, wie oben angeführt, Simmel als das Versagen des kategorischen Imperativs kennzeichnet.

Aber ob auch Stammler selbst nicht mit seiner Definition der Gemeinschaft frei wollender Menschen zu sehr in der Negativität und Subjektivität des sittlichen Wollens befangen bleibt, darüber an anderer Stelle. Es liegt das vielleicht an dem von ihm nach dem Vorbilde Kants aufgestellten Begriffe der Objektivität. Objektiv richtig ist nach Stammler das „subjektiv Unbedingte", die Freiheit von dem Drange subjektiven Begehrens, zu vgl. Wirtschaft u. Recht, besonders S. 350 ff. Was aber ist nun in positiver Weise objektiv richtig? Jedenfalls — und das glaube ich stellt auch Stammler gar nicht in Abrede — muß es daneben Wissenschaften geben, welche die Anwendung des allgemeinen formalen Prinzips zum Gegenstande nehmen, wie die spezielle Tugendlehre, die Politik und — die Nationalökonomie. Alle diese Einzelwissenschaften finden mit jener formalen Objektivität nicht ihr Auslangen. Stammler selbst betont den Monismus des sozialen Lebens. Zwar zerfällt dies Leben gedanklich in Stoff und Form, in Materie und Regelung, aber in der realen Wirklichkeit gibt es so wenig eine Regelung ohne Materie, wie eine Materie ohne Regelung. Ihrer transzendentalen Analyse steht ihre synthetische Einheit als Tatsache gegenüber, ähnlich wie es um die gedankliche Trennung und gleichzeitige reale Zusammengehörigkeit von Sinnlichkeit und Verstand, Subjekt und Objekt, Spontaneität und Negativität, Natur und Freiheit steht. In der realen Wirklichkeit sind sie ein untrennbares Ganze. So ist auch die Wirtschaft, so drückt es Stammler a. a. O. S. 280 aus, kein selbständiges Ding, die ökonomischen Phänomene sind nicht soziale Naturgebilde, sie treten nicht zufolge elementaren Treibens ökonomischer Mächte für sich besonders auf, aber ebenso ist auch umgekehrt eine soziale Regelung ohne einen geregelten Stoff ein Unding, eine blutleere Abstraktion, es schwebt über der technisch-ökonomischen Produktionsgemeinschaft keine besondere Gemeinschaft aus einer anderen

der materiellen und der formalen Elemente der Volkswirtschaft angeht: Kant ist der Vorläufer der kritischen Unterscheidung der natürlichen und der sozialen Kategorien, darin also der Verläufer von Rodbertus und der sog. sozialrechtlichen oder sozialorganischen Methode. Das zeigt sich zunächst schon an der von Kant durchgeführten Exposition der unterschiedlichen Begriffe von Besitz und Eigentum. Der Begriff des äußerlichen Besitzes der Güter, das bloße Innehaben derselben, ist eine empirische Tatsache der sinnlichen Erfahrung, er ist eine Kategorie der theoretischen Vernunft. Der rechtliche Besitz, besonders der in der Rechtsform des Eigentums, ist wie alles Recht ein Begriff der praktischen Vernunft. Er ist kein Besitz in der bloßen Erscheinung (possessio phaenomenon), kein ohne weiteres analytisch durch eine tautologische Nominaldefinition zu erfassender Begriff, er bedeutet etwas Intelligibles, er ist possessio noumenon und nur durch eine synthetische Deduktion a priori zu begreifen. Diese Deduktion führt Kant folgendermaßen aus:

Der physische Besitz allein geht nicht über das tatsächliche Innehaben in Zeit und Raum hinaus. Deshalb weil ich körperlich auf einem Boden lagere oder einen Apfel in meiner Hand habe, sind sie nicht Gegenstand des rechtlichen Mein und Dein. Andererseits können sie auch ohne dies Innehaben, bloß rechtlich, meinem Vermögen angehören, ebenso übrigens wie eine durch Vertrag erworbene, zurzeit noch nicht erfüllte Leistung einer anderen Person. Vielmehr deduziert Kant den Ursprung allen Rechts aus der gesellschaftlichen Gemeinschaft. Er nennt diese eine „ursprüngliche", aber nicht eine geschichtliche Tatsache. Eine solche in letzterem Sinne „ursprüngliche" Gemeinschaft — was sich gewisse anmaßliche, rein genetisch vorgehende Anthropologen und Soziologen zu Herzen nehmen sollten — eine solche communio primaeva, in der noch kein öffentliches Gesetz existiert, nennt Kant — eine Erfindung.

Die ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens und auch der übrigen Sachen im rechtlichen Sinne ist die „statutarische, die gestiftete" communio. Auf ihr erst, auf dem Gemeinbesitz des Bodens als einer notwendigen Idee der Vernunft und einer auf ihr gegründeten allgemein geltenden Gesetzgebung, fundiert sich aller erlaubter Privatbesitz, weil er a priori erst den Grund der Möglichkeit eines solchen enthält. Die Möglichkeit eines solchen Besitzes ist begründet in dem rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft: „daß es Rechtspflicht sei, gegen jeden anderen so zu handeln, daß das Äußere (Brauchbare) auch das Seine von irgendjemandem werden könne." Nur unter einer öffentlichen gesetzgebenden Gewalt, d. i. in einer bürgerlichen Verfassung ist das möglich, nur vermöge eines kollektiv-allgemeinen und machthabenden Willens ist die Wechselseitigkeit der Verbindlichkeiten der einzelnen und die rezipierte Regelung von Mein und Dein gewährleistet. Es mutet geradezu sozialistisch an, wenn Kant den ursprünglichen Allgemeinbesitz allen Bodens aus der Einheit aller Plätze der Erdfläche herleitet. Das Recht gegen einen jeden auf den Besitz einer Sache bedeutet nach Kant nur die Befugnis zum Gebrauch eines Objekts, sofern sie als im synthetisch-allgemeinen Willen enthalten und mit dem Gesetz desselben zusammenstimmend gedacht werden kann. Auch die häufig gehörte Begründung des Eigentums aus der ursprünglichen Bearbeitung des Bodens ist nach Kant schließlich nur aus jenem Allgemeinwillen abzuleiten, insofern er erst eben dieser Arbeit einen Besitztitel zuweist. Man sieht, die Kantische Deduktion des Eigentums fällt mit der später von A. Wagner aufgestellten Legaltheorie zusammen.

Nicht anders wie bei der Ableitung des Rechts an Sachen führt Kant auch die Leistungen des persönlichen Vertragsrechts auf den vereinigten Willen der allgemeinen Gesetzgebung zurück, von dem erst die spezielle Vereinigung des partiellen Vertragswillens zwischen den Kontrahenten seinen letzten Grund erhält.

Dementsprechend hat jetzt Stammler (das Richtige Recht S. 281 ff.) den Gedanken einer solch konstruierten Sondergemeinschaft als Vorbild und Leitfaden für die Entscheidung rechtlicher Einzelfälle aufgenommen, und er will so eine allgemeingültige Methode für richtiges Recht in besonderer Lage entwerfen. In folgender Weise: „Man verbringt die Streitteile in Gedanken in Sondergemeinschaft und hat bei deren Bestimmung und Auseinandersetzung nun die Grundsätze des richtigen Rechts einzuarbeiten." Diese „Grundsätze" sind aber unmittelbar aus dem obersten Gesetz des „sozialen Ideals", als deren bloße Ausstrahlungen, abzuleiten, sie sind die Brücke zwischen diesem obersten sozialen Grundgesetze und ihrer Anwendung auf das einzelne, auf den Stoff des vielgestalteten Lebens der menschlichen Gemeinschaft in dem ganzen Reichtum ihrer Gliederung. Jenes oberste soziale Grundgesetz ist für Stammler: die „Gemeinschaft freiwollender Menschen, jene daraus abgeleiteten Grundsätze" aber 1. der Grundsatz des Achtens der einzelnen und 2. der Grundsatz ihres wechselseitigen Teilnehmens an der Idee der sozialen Gemeinschaft der freiwollenden Menschen. Den zweiten Grundsatz, den des Teilnehmens, darf man wohl als den höheren, weil positivsozialen ansehen, weil nach ihm der einzelne nur in seiner Eigenschaft als lebendiges und aktives Glied des Ganzen in die Erscheinung tritt, das Achten aber nur mehr sekundäre, abgeleitete Bedeutung hat, er sagt nichts über den realen Inhalt des richtigen Rechts, wie auch vielleicht Stammler selbst (S. 210) mit den Worten andeuten will, daß Kants Bestimmung des Rechtsbegriffs: „Eine jede Handlung ist recht, die mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann", es „unausgetragen läßt, wie es mit dem allgemeinen Gesetze sich verhalte, auf das Kant hier Bezug nimmt." Vielleicht meint Stammler damit Ähnliches, was, wie oben angeführt, Simmel als das Versagen des kategorischen Imperativs kennzeichnet.

Aber ob auch Stammler selbst nicht mit seiner Definition der Gemeinschaft frei wollender Menschen zu sehr in der Negativität und Subjektivität des sittlichen Wollens befangen bleibt, darüber an anderer Stelle. Es liegt das vielleicht an dem von ihm nach dem Vorbilde Kants aufgestellten Begriffe der Objektivität. Objektiv richtig ist nach Stammler das „subjektiv Unbedingte", die Freiheit von dem Drange subjektiven Begehrens, zu vgl. Wirtschaft u. Recht, besonders S. 350 ff. Was aber ist nun in positiver Weise objektiv richtig? Jedenfalls — und das glaube ich stellt auch Stammler gar nicht in Abrede — muß es daneben Wissenschaften geben, welche die Anwendung des allgemeinen formalen Prinzips zum Gegenstande nehmen, wie die spezielle Tugendlehre, die Politik und — die Nationalökonomie. Alle diese Einzelwissenschaften finden mit jener formalen Objektivität nicht ihr Auslangen. Stammler selbst betont den Monismus des sozialen Lebens. Zwar zerfällt dies Leben gedanklich in Stoff und Form, in Materie und Regelung, aber in der realen Wirklichkeit gibt es so wenig eine Regelung ohne Materie, wie eine Materie ohne Regelung. Ihrer transzendentalen Analyse steht ihre synthetische Einheit als Tatsache gegenüber, ähnlich wie es um die gedankliche Trennung und gleichzeitige reale Zusammengehörigkeit von Sinnlichkeit und Verstand, Subjekt und Objekt, Spontaneität und Negativität, Natur und Freiheit steht. In der realen Wirklichkeit sind sie ein untrennbares Ganze. So ist auch die Wirtschaft, so drückt es Stammler a. a. O. S. 280 aus, kein selbständiges Ding, die ökonomischen Phänomene sind nicht soziale Naturgebilde, sie treten nicht zufolge elementaren Treibens ökonomischer Mächte für sich besonders auf, aber ebenso ist auch umgekehrt eine soziale Regelung ohne einen geregelten Stoff ein Unding, eine blutleere Abstraktion, es schwebt über der technisch-ökonomischen Produktionsgemeinschaft keine besondere Gemeinschaft aus einer anderen

Dimension, die erhaben ob Raum und Zeit in die Welt der wirtschaftlichen Dinge eingriffe.

Angesichts dieses Monismus von äußerer Regelung und geregelter Materie, ist für eine davon ausgehende Volkswirtschaftslehre der unvermeidliche Schluß auf einen Monismus von Rechtsgemeinschaft und einer ihr zugrunde liegenden materiellen Produktionsgemeinschaft zu ziehen. Das geregelte „Zusammenwirken" setzt den Untergrund eines naturbedingten materiell-technischen Zusammenwirkens voraus, es bleibt sonst eine im leeren Raume der Gedanken hängen bleibende Chimäre, oder in der Ausdrucksweise Kants: die Regelung bleibt „eine leere" ebenso gut wie der empirische Stoff ohne die Regelung „blind" ist. Dem Nationalökonomen als solchem, so führt Stammler selbst aus, kann und soll allerdings allein nur die Vollführung der Aufgabe mit Fug zufallen: „Klarlegung der konkreten Ausgestaltung eines rechtlich geregelten zusammenwirkenden Verhaltens von Menschen" (W. u. R. S. 199). Insoweit, allerdings nur insoweit, wird danach für die Volkswirtschaftslehre, deren gegenständliches Feld nun einmal im Gebiete der materiellen Bedürfnisbefriedigung liegt, die für den Sozialphilosophen bildende Nebensache zur Hauptsache. Sie hat vor allem dem Stoff als solchem zuleibe zu gehen, die Regelung ist nur ein Ordnungsprinzip. Die Form als ein Geistiges äußert sich ihrerseits nur an irgendeinem Materiellen. Wäre Kant ein Sozialökonom gewesen, so hätte er alles von ihm für das Wesen der „ursprünglichen" Rechtsgemeinschaft Deduzierte vor allem — man könnte sagen: a fortiori — auf dies ihr unterliegende Substrat einer ebenso und vielleicht noch mehr „ursprünglichen" materiellen Produktionsgemeinschaft der Gütererzeugung übertragen müssen; denn von diesem (!) Standpunkte aus bliebe das Recht nichts als ein Mittel. Ist die Rechtsgemeinschaft ein sittlicher Zweckbegriff, so wäre auch die Produktionsgemeinschaft ein ethisches Zweckgebilde, sie wäre genau wie jene ein Produkt der praktischen Vernunft und des Gemeinwillens, in dem sie, sich äußernd und verkörpernd in die Erscheinung tritt. Es bedurfte nur dieses kleinen logischen Schrittes, und Kant wäre mitten im Sozialismus angelangt, freilich noch lange nicht zu der heute meistens darunter verstandenen von oben her geleiteten Kollektivwirtschaft mit Aufhebung des Privateigentums und mit gesellschaftlich geordneter Verteilung, sondern es bedeutete einen Sozialismus im eigentlichen, im allgemein sozialwissenschaftlichen Sinne, im Gegensatze nur zum laisser faire eines mechanischen Individualismus, es bedeutete den Sozialismus als einen begrifflich notwendigen Bestandteil aller gesellschaftlichen Wirtschaftsordnung, einen Sozialismus, in dem, wie schon Rodbertus bemerkte, wir schon heute mitten drinne stehen und immer drinnen stehen werden, solange als es eine gesellschaftliche Arbeitsteilung gibt.

So wären wir wieder einmal beim Begriffe der Gemeinschaft als dem sozialen Fundamentalbegriffe angelangt, den die systematische Betrachtung immer zum Ausgangspunkte zu nehmen hat, während es der genetischen Betrachtung unbenommen bleibt, diesen Begriff umgekehrt aus einem kausal-genetischen Entwicklungsprozesse herauszuarbeiten. Für die systematische Betrachtung ist die Gemeinschaft, das ist hier die volkswirtschaftliche Produktionsgemeinschaft, das logisch Frühere, sie untersucht nicht den genetischen Ursprung derselben, aus dem sie kommt, sondern die Zwecke, auf die sie gerichtet ist. Ihre

Untersuchung ist eine deduktive, sie zerlegt die Gemeinschaft a posteriori in ihre Elemente. Und zwar sind es die zwei allbekanntesten Elemente, durch dessen Ineinandergreifen sich das Wesen, aller Gesellschaftsbildungen zusammenfügt: Individuum und Gesellschaft. Aus der Eigenart ihres Ineinandergreifens, m. a. W. aus dem jeweils ausgestalteten Verhältnis des Individualprinzips zum Sozialprinzip, ergibt sich die wechselnde Geschichte alles Gesellschafts-, Staats- und Wirtschaftslebens. Sie sind die beiden ewigen Pole des sozialen Seins, sie bilden das gleichbleibende Rubrum des nie endenden Prozesses, den die Menschheit zu führen hat. Spencer hat es bezeichnet: man contra state.

7. Individuum und Gesellschaft.

Individuum — Gesellschaft — All, das ist die dreieinige Verkettung, auf deren Erkenntnis alle Philosophie hinausläuft. Die gesellschaftliche Gemeinschaft aber bildet das Mittelglied dieser Erkenntnis, diese Mittelwelt allein gibt uns den homogenen Generalnenner, auf den alle drei Glieder zu einer harmonischen Einheit zusammenstimmen: die beiden äußersten Glieder, Individuum und All, werden durch das soziale Moment miteinander verknüpft. Wie die Lehre vom All, d. h. die Philosophie als Totalitätslehre, sich auf sozialem Grunde erhebt, das war der Gegenstand unserer Untersuchung in den früheren Kapiteln, daß aber auch das Individuum nur als soziales, nur als organisches Glied der Gemeinschaft, in seinem realwirkenden Wesen erkannt werden kann, das soll der Gegenstand der folgenden Darlegungen sein; denn abgelöst von dieser es tragenden Mittelwelt, als weltverlassenes Atom, wäre das Einzelwesen im Wirbel des Allgeschehens dem Untergange geweiht, es würde zerrissen und zermalmt. Ohne Gesellschaft keine Geschichte, ohne Gemeinschaft keine Kultur! Erst der Gedanke einer organischen Einheit mit der Gesellschaft und dem All gibt dem Individuum den moralischen Halt und seinem Tun Wirkung und Weihe.

Dieser organischen Einheit ist nun nachzugehen. Als ihr sinnliches Symbol und ihr gedankliches Schema erkannten wir den Organismus der Lebewesen, in welchem die Schöpfung selbst den Zwiespalt von Sein und Werden, von causa und τέλος, von Natur und Freiheit besser gelöst hat, als es der grübelnde Verstand aller Zeiten zustande bringen konnte, der gleichsam durch eine Vivisektion des Lebendigen einen Dualismus in die Dinge hineingetragen hat, von dem diesen Dingen gar nichts bekannt ist. Sie spotten der Weisheit menschlicher Zergliederungskünste, der Verlegenheitsauskunft des vielangerufenen überirdischen Architypus, in dem der Dualismus der diskursiven menschlicher Erkenntnis auf wundersame Weise überwunden ist, sie spotten des Menschenwerks kühner Dialektik, die den Dingen eine „absolute Idee" unterschiebt, deren „logifizierte Mystik" das Getrennte zur Einheit verbindet. Wir unsererseits folgen dem nüchternen Objektivismus des Aristoteles, der das Wesen des Organischen aus der untrüglichen Erfahrung hergeleitet hat, aus einem ihr unmittelbar entnommenen Begriffspaare: der Energie und der Entelechie.

Alle Energie, lehrt er, ist zugleich Zweck (τέλος δ' ἡ ἐνέργεια), sie ist das in den Dingen wirkende Ziel. In der Verwirklichung dieses

Zieles durch und aus sich selbst geht die Energie in die Entelechie über (*ἐντελέχεια, ἐν τὸ τέλος ἔχειν*). Force ou tendence nennt sie Leibnitz und teilt sie seinen Monaden zu. Er sagt: „le présent est toujours gros de l'avenue, ou chaque substance doit exprimer dès-aprésent tous ses estats futurs." Auf das Leben und den Organismus angewendet, sagt deshalb Kant: „Leben heißt das Vermögen einer Substanz, sich aus einem inneren Prinzip zum Handeln ..., sich zur Bewegung oder Ruhe als Veränderung ihres Zustandes zu bestimmen", und „Leben ist das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln." Ferner: Organismus ist ein Wesen, welches „nur durch die Beziehung alles dessen, was in ihm enthalten ist, aufeinander als Zweck und Mittel möglich ist". Für diese spontane Wirksamkeit von innen heraus hat, wie schon erwähnt, v. Baer, zur Beruhigung der „Teleophoben", den neutralen Ausdruck „Zielstrebigkeit" geschaffen, worunter er eine ohne Absicht und Vorstellung wirkende immanente Zweckbetätigung versteht.

Könnte man diesen Begriff der Entelechie auf den Begriff des sozialen Organismus anwenden, so wären damit alle Elemente gegeben, die ihn ausmachen: Einheit, Objektivität, Aktivität und Zielstrebigkeit, auch er bestände in der „Beziehung alles dessen aufeinander, was in ihm enthalten ist", das hieße: in der Beziehung zwischen Gesellschaft und Individuum und damit auch zwischen Individuum und Individuum in ihrem gegenseitigen Verhältnisse von Zweck und Mittel zugleich.

Alle diese Merkmale sind aber tatsächlich im Begriffe der Gesellschaft erfüllt. Die Gesellschaft besitzt eine zweckvoll einheitliche Aktivität aus sich heraus, und mit dieser sich äußernden realen Wirksamkeit auch eine zweifellose Wirklichkeit. Ebenso dürfte schwerlich die Wirksamkeit der Gesellschaft als eines realen Faktors auf Wesen und Handeln der Individuen und auf ihr gegenseitiges Verhältnis zueinander zu bestreiten sein.

An der Hand dieser Grundsätze treten wir nun den sich daraus ergebenden drei Grundfragen näher: Was ist das Individuum, was die Gesellschaft und in welch höherer Einheit ist ihr Verhältnis zueinander beschlossen?

I. Was ist das Individuum als Ich und Subjekt, darf es sich mit Stirner den „Einzigen" nennen oder doch mit den Subjektivisten aller anderen Schattierungen sich anmaßen, die ganze übrige natürliche und geistige Welt von seinem egozentrischen Mittelpunkte aus zu erfassen und zu bewegen? Das wäre ein Frevel, für den es keine Entschuldigung gibt. Kant, obgleich wie geschildert vom subjektivistischen Idealismus seiner Zeit beeinflußt, leugnet die Existenz des Ichs als erkennbarer Substanz, wie schon Meister Eckehart sagt: Die Seele weiß sich nicht. Und wie Descartes das Ich nur als das abstrakte Subjekt des Denkens, als res cogitans bezeichnet, so sagt Kant ferner: „Dieses Ich, das allgemeine Korrelat der Apperzeption und selbst bloß ein Gedanke, bezeichnet als bloßes Vorwort ein Ding von unbestimmter Bedeutung, nämlich das Subjekt aller Prädikate. Aus ihm kann also auch rein gar nichts, folglich auch nicht die Beharrlichkeit der Seele als Substanz gefolgert werden." Sie ist kein absolutes Wirklichkeitsklötzchen, sagt Paulsen. Nicht sollte es heißen Ich denke, es denkt etwas in mir: Ego sola cognilione volitioneque definior. Im Ich, sagt Kant, scheint nicht bloß eine Idee, sondern ein Gegenstand, nämlich das absolute Subjekt selbst, in der Erfahrung gegeben zu sein. Allein, so fährt er fort, „diese Erwartung (nach Kirchmann: diese Erfahrung) wird vereitelt. Denn das Ich ist gar kein Begriff, sondern nur Bezeichnung des Gegenstandes des inneren „Sinnes, sofern wir es durch kein Prädikat weiter erkennen". Es ist nur „eine Idee, ein regulatives Prinzip, nichts mehr als Gefühl eines Daseins" (Prol. S. 46). An anderer Stelle: Das Ich ist die ärmste aller Vorstellungen und an Inhalt gänzlich leer. Es ist ein Unwesen; „was an mir Wesen ist", sagt E. v. Hartmann, „bin ich nicht". Man könnte hinzusetzen: Das Ich als Ding an sich ist ein Unding, wie alle anderen Dinge an sich. Das Ich als rein abstraktes, logisches Ich ist ganz und gar Form, eine empirische Zufälligkeit oder wie andere Philosophen sagen, ein unbeschriebenes Blatt Papier, ein flatus vocis. Wesen und Inhalt erhält es erst, als sog. empirisches oder psychologisches Ich aus der geistigen und materiellen Umwelt, als soziales Ich, aus der Gemeinschaft mit den anderen Ichs, mit einem Worte: aus der Gesellschaft.

II. Was aber ist nun diese Gesellschaft selbst? Wir gelangen damit zur zweiten Frage, an deren Beantwortung sich alle Soziologen den Kopf zerbrochen haben. Ist sie, die Gesellschaft, nicht auch eine bloße Form, ein bloßes Abstraktum, nur das dynamische Verhältnis der gegenseitig ausgeübten Attraktions- und Kohäsionskräfte der sie bildenden Individuen, eine bloße Summe der Beziehungen zwischen den Individuen, deren Bewußtsein ja selbst nur ein Bündel von Vorstellungen und Wollungen ausmacht, wie Simmel in seiner atomistisch zersetzenden Art fragt? Wäre es also eigentlich nur ein Bündel dieser Bündel und deshalb ebensowenig eine greifbare Realität wie das Einzelich und die Verbindung der Einzelindividuen selbst, aus deren Beziehungen untereinander sich erst der Begriff der Gesellschaft zusammensetzt? Ist sie ein Als-Ob-Gebilde, eine Fiktion? Oder aber: Ist sie, besonders als Staat, eine verkörperte Idee, der „objektive Geist" und danach eine wirkliche Substanz oder doch ein Teil der absoluten Substanz?

Ich meine nun, das ganze Heer dieser beängstigenden Fragen nach der Existenz und dem Wesen sowohl des Ichs wie der Gesellschaft dreht sich allzusehr um die unfruchtbare Mystik des Substanzbegriffs. Die Frage ist zu hoch oder zu niedrig gestellt, um sie beantworten zu können. Wo die Weisheit des Philosophen aufhört, da bildet er sich eine Substanz, die ihm stille halten muß und in der nur der Herren eigener Geist sich spiegelt. Und diese Substanz, ein bloßes Denkmittel, verhärtet sich dann zum Dogma. Man pflegt das auch einzusehen, aber man wirft das Dogmatisieren nur immer dem Gegenpart vor, man sieht nicht den Balken im eigenen Auge. Man treibt ein Fangspiel, das Kant unbarmherzig aufgedeckt hat, indem er der Dogmatik von hüben und drüben den Vers liest. Die spekulative Metaphysik, so diejenige Fichtes in seiner Lehre vom absoluten Ich, nennt er in einem Briefe vom Jahre 1798 „eine Art von Gespenst, was, wenn man es gehascht zu haben glaubt, man keinen Gegenstand, sondern immer nur sich selbst und zwar hiervon auch nur die Hand, die danach hascht, von sich findet." Mit den Dogmatikern von links, welche die Frage wie jene nicht zu hoch, sondern zu niedrig stellen, mit den angeblichen Vernichtern des Dogmatismus, den Anti- oder Wissenschaftspfaffen, geht er nicht weniger streng ins Gericht. Sie scheinen ihm um so gefährlicher, weil sie „ohne vorangehende Kritik des Vermögens der

reinen Vernunft“ die bloßen Erscheinungen für die letzte Wirklichkeit nehmen und so dem naiven Dogmatismus der Menge, die dem Geiste huldigt, den sie begreift, und ihren utilitaristischen Neigungen den besten Vorschub leisten.

Legen wir also Dogma, Substanz und das Ich-an-sich ganz beiseite, von welcher der beiden Richtungen her man sie uns als Rettung aus den metaphysischen Nöten auch anpreisen mag. Eine „Schulmetaphysik“ sind sie beide. „Zu kindischen Bestrebungen verleitet hascht sie nach Seifenblasen“, sie gleichen dem durchlöcherten Faß der Danaiden (Prol. S. 13, Anm. III). Noch weniger hat für uns das Suchen nach einem gemeinsamen und übergeordneten Substrat, einer, wie Kant sagt, „gemeinschaftlichen Wurzel“ von Natur und Idee einen praktischen Wert, es ist das Suchen nach der Einheit von zwei Unbekannten, eine Erklärung des ignotum durch ein ignotius. Wir wissen wohl, eine entgegengesetzte Richtung macht umgekehrt gerade der sozialorganischen Denkweise den Vorwurf einer solchen Erklärung des ignotum durch ein ignotius, indem sie angeblich den unaufgeklärten Begriff der Gesellschaft durch einen noch weniger aufgeklärten begreifen wolle, durch den Begriff des Organismus. Wir haben den Vorwurf schon oben miterledigt: wir erklären den Organismus der Gesellschaft nicht durch den animalischen Organismus, wir vergleichen ihn nur mit ihm, er ist kein natürlicher, sondern ein geistiger von der menschlichen Vernunft geschaffener Organismus, der seinen eigenen Ursprung hat und seinen eigenen Gesetzen folgt, er ist eine Organisation, er ist *θέσει* und nicht *φύσει*.

III. Natur und Idee, Objekt und Subjekt, Gesellschaft und Individuum werden für uns Menschen erst durch ihre Verknüpfung zur realen Wirklichkeit. Wo Objekt und Subjekt sich berühren, da ist Leben (Goethe). Das gilt auch für das Verhältnis zwischen Gesellschaft und Individuum. Ihr Wesen ergibt sich aus ihrem Wirken mit und für einander. Nur aus dieser wirksamen Berührung entsteht und besteht das soziale Leben. Mit der Seinsphilosophie des Parmenides ist es hier nicht getan, nicht die Ruhe, nicht die Statik, sondern das Werden und Wirken, Aktivität und Dynamik, das lebendige Sein, zeigt uns die Wege des Lebens. Individuum und Gesellschaft sind eben beide energetisch wirkende Entelechien, aber die letztere ist die allgemeinere, die nach Umfang und Inhalt die erstere ebenso mitumfaßt, wie sie ihrerseits wieder in der noch größeren aufgeht, in der Entelechie des Alls. Man kann sie als die mittlere Monade bezeichnen, welche die Brücke baut von der individuellen zur allerhöchsten, der Allmonade. Eine prästabilierte Harmonie zwischen den dreien, insbesondere zwischen Gesellschaft und Individuum hat uns das Sein der Geschichte leider nicht immer erkennen lassen, ist sie doch auch nicht als Tatsache, sondern als ein bloßes Postulat der praktischen Vernunft anzusprechen, als ein anzustrebendes, aber im Dasein der Wirklichkeit nie zu erfüllendes Ideal. Dies Auseinanderfallen des Seins und des Sollens hat Kant unübertrefflich mit dem Ausdruck der „ungeselligen Geselligkeit“ getroffen. Die von der gesellschaftlichen Vernunft anzustrebende Harmonie zwischen jenen widerstrebenden Monaden möchte ich als das Ideal der „Gemeinschaft“ bezeichnen.

Toennies hat wohl zuerst, in seiner Schrift über „Gemeinschaft und Gesellschaft“, 2. Aufl. Berlin 1912, den Unterschied zwischen beiden Begriffen nachdrücklicher hervorgestellt. Unter Gemeinschaft versteht er eine Vereinigung, ein Gebilde der Natur, einen

Organismus auf der ursprünglicheren Stufe der menschlichen Entwicklung — „auf dem Mutterboden des Lebens“ —, beherrscht, wie er sagt, vom „Wesenwillen oder organischen Willen; unter Gesellschaft aber die vom Egoismus des subjektiven Willens in seiner „herzenskalten Bewußtheit“ schon durchsetzten und zersetzten Gemeinschaft, der er auch für die Zukunft kein eben günstiges Prognostikum stellt. Dieser Pessimismus dürfte aber denn doch nicht den Kern der Frage treffen, ebensowenig wie der oben besprochene persönlich parteinehmende Pessimismus, der uns in der Schopenhauerschen Lebensanschauung etwas aufdringlich entgegentritt. Vom Standpunkte des Seins, mag er leider noch so berechtigt sein, das ist Privatsache. Anders wenn man dem Begriffe der Gemeinschaft nicht vom Standpunkte der geschichtlichen Genetik näher tritt, sondern in der Gemeinschaft, als einem regulativen Freiheitsbegriff, einen sozialen Imperativ erblickt, der gar nichts mit der Prophezeihung eines künftigen Seins zu schaffen hat. Ähnlich Barth, Phil. der Geschichte, 2. Aufl., Leipzig 1915, S. 411 ff. Die Gemeinschaft ist eine Aufgabe, eine Forderung an die Menschheit, aus der Thesis des unbewußten Naturzustandes, über die Antithese der bewußten und oft abwegigen Subjektivität hinweg, zur vernunftgeleiteten Synthese einer neuen Wesensgemeinschaft vorzudringen. Einen ähnlichen Gedanken spricht Stammler, W. u. R. im Schlußkapitel aus: Noch leben wir in der Periode des unbeholfenen, nur empirischen Tastens, in der Periode der sozialen Hausmittel. Wollen wir immer darin verharren?“ Die soziale Frage kann nicht „gelöst“ werden; denn das hieße: die Verwirklichung des sozialen Ideals. Aber die Möglichkeit ist da, um ihm näher zu kommen. Nicht, daß ich es ergriffen, so möchte ich den Worten Stammlers hinzufügen, aber ich jage ihm nach. So sagt der Apostel.

Wir werden danach im weiteren Laufe der Untersuchungen den Begriff der „Gemeinschaft“ nicht für irgendeinen Urzustand in Beschlag nehmen, sondern ihn als einen allen Gesellschaftsperioden, einschließlich der gegenwärtigen und künftigen, gemeinsamen, ihnen immanenten Oberbegriff anwenden, der den Begriff der Gesellschaft mit umschließt. Gemeinschaft soll uns die höhere „Wesenseinheit“ bedeuten, eine die Gesellschaft und die Individuen gleichzeitig umschließende Einheit, die objektive, höhere Einheit einer ihnen übergeordneten Entelechie.

Ein solcher Ober- und Urbegriff ist für die Wissenschaft unentbehrlich, zumal für die Klarstellung des uns hier beschäftigenden Verhältnisses zwischen Individuum und Gesellschaft. „Der Daseinskampf“, sagt Ratzendorfer a. a. O. S. 121, „regelt diesen Gegensatz zwischen Individual- und Sozialinteresse; es kommt jene Herstellung des Gleichgewichts der widerstrebenden Kräfte zur Geltung, welche auch in der kosmischen, physikalischen und chemischen Welt waltet“. In diesem Ausdruck ist, trotz seines naturalistisch-positivistischen Anklanges, die gleichzeitige Wirksamkeit beider Urkräfte richtig ausgedrückt. Man darf deshalb nicht sagen, daß das Individualinteresse in seiner Sonderexistenz in die statische Ruhe des Gesellschaftskörpers als Störenfried einen Einbruch verübt, oder daß umgekehrt die Gesellschaft als verschlingender Leviathan das Individuum um seine Urrechte kränkt. Die Beeinflussung ist vielmehr eine ganz legitime und wechselseitige. Das Individuum ist nur in seiner äußerlichen Selbständigkeit eine Monade „ohne Fenster und Türen“, aber ihre Fenster und Türen zur Gesellschaft hin sind recht groß und durchlässig. Individuum und Gemeinschaft wachsen und vergehen miteinander. Hier zeigt sich wieder die organische Wechselwirkung im Verhältnis des Teils auf das Ganze und des Ganzen auf seine Teile, hier macht sich der volle Monismus des dynamischen Lebens recht eigentlich geltend; Individuum und Gesellschaft machen eine reale Einheit aus, das eine bleibt ohne das andere eine bloße Abstraktion des Verstandes. Jedes ausschließende Entweder-Oder hat in einer richtig verstandenen Transzendentalphilosophie keinen Platz.

Ich habe dieser Aut-aut-Theorie in meinem „Zweck“ — S. 159 ff. — mit allem Nachdruck entgegentreten müssen und dort als einen typischen Vertreter solch einer Theorie Dietzel bekämpft. Dietzel hat eine für den ersten Anschein allerdings vorhandene ganz bedenkliche, übrigens auch von ihm ungelöst gelassene Antinomie behauptet: die Antinomie zwischen Individual- und Sozialprinzip. Er definiert: Nach dem Individualprinzip ist das Individuum Selbstzweck, die sozialen Ganzen — Familien, Genossenschaften, Staaten, Staatenverbände — dienende Mittel, welche durch den Willen der Individuen und um der Individuen willen, entstehen, bestehen und sich wandeln. Nach dem Sozialprinzip ist das Individuum dienendes Mittel, Organ der sozialen Ganzen, welche Selbstzweck sein sollen. Eine solche Antinomie wäre in der Tat nicht aufzulösen, wenn Dietzel, wie er tut, in beiden „Normen“ gegenüberstehende „Axiome“ erblickt, welche, wie er sagt, nicht bewiesen, sondern nur geglaubt werden können. Wir sind, behauptet er, Sozialisten oder Individualisten, wie wir Theisten oder Atheisten sind, oder wenn er das dem Individuum angeblich feindliche Sozialprinzip als „supranatural“, das Individualprinzip aber als „natural“ charakterisiert: „Gott ist — Gott ist nicht; eine supranaturale Potenz waltet über der menschlichen Entwicklung — sie waltet nicht.“ „Das dem letzten Grunde des sozialen Seinsollens nachspürende Denken zwingt uns, entweder im Individual- oder im Sozialprinzip den letzten Schluß sozialer Weisheit zu suchen.“ Ich aber meine demgegenüber, daß es um diese Weisheit übel bestellt wäre, wenn sie dem Rezepte folgend, sich in den einen oder den anderen Weg verrennen würde. Sie wäre des Esels von Buriden würdig, der vor zwei Heubündeln verhungert.

Wir sehen, wie uns die Kantische Transzendentalphilosophie einen besseren Weg zur Wahrheit zeigte: in der Verknüpfung der beiden Kammern der Vernunft: Natur und Freiheit, Welt und Ich. Sozial- und Individualprinzip sind nur die gedanklich getrennten Ausstrahlungen einer obersten, nicht supranaturalen, sondern recht naturalen und realen Einheit. Antinomien haben weder für die praktische noch für die theoretische Vernunft den Wert einer letzten Erkenntnis, sie sind nach Kant nur dialektischer Schein, deren Auflösung gerade der Kritik der Vernunft als Aufgabe zufällt, sie beruhen, wie Kant sagt, auf einer natürlichen Selbsttäuschung, welche die Wissenschaft zu überwinden hat. „Axiome“ aber, definiert Sigwart in seiner Logik, sind Sätze, deren Wahrheit und Gewißheit unmittelbar einleuchtet, deren Gegenteil zu denken deshalb unmöglich ist. Wenn aber zum Begriff des Axioms die Notwendigkeit der Evidenz gehört, wie kann man da von der Axiomität der beiden in Rede stehenden Begriffe reden, wenn sie nach der eigenen Behauptung Dietzels einander ausschließen? Es tritt für die soziale Wirklichkeit eine entgegengesetzte Evidenz hervor: nicht die Evidenz der Ausschließlichkeit der Begriffe, sondern ihre Unterordnung in einem übergeordneten Dritten, sie wirken beide nur in ihrer Vereinigung.

Es ist überdies schwer zu ersehen, welchem von ihnen, da man doch, nach Dietzel, nur dem einem Prinzip, je nach der Wahl, huldigen kann, Dietzel selbst schließlich Gefolge leistet. Ich glaube, er folgt für seine Person letzten Endes dem Individualprinzip, wie ich „Zweck“ S. 164 ff. näher dargelegt habe. Es scheint, als ob er das Sozialprinzip nur deshalb als ein supranaturales gekennzeichnet hat, das „des Segens von oben bedarf“ und „ohne metaphysische Legitimation unhaltbar“ sei, weil er es in dieser Verhimmlichung, von einer metaphysischen Wolke umhüllt, überhaupt hat verschwinden lassen wollen. Auf der Erde bleibt dann nur noch das Individualprinzip zurück, von dem er lobend sagt, daß es dem gesunden Menschenverstande sofort einleuchte und daß damit das Sozialprinzip gleichsam von selbst außer Rechnung gestellt werde. Nun ist aber nicht einzusehen, weshalb das Sozialprinzip in der mystischen Unnahbarkeit des Supranaturalen schweben, nur das Individualprinzip aber auf dem festen Erdreiche der Wirklichkeit stehen soll. Ist doch das Ich an sich ebenso

unbegreiflich, wie die Welt als Ding an sich. Es besteht, obgleich Dietzel es behauptet, kein „tiefer Riß“ zwischen Ich und Gesellschaft. Was hinter dem Ich steht, ist ebenso supranatural, wie das Soziale. Alle Dinge sind natural und supranatural, oder, wie es Wundt ausdrückt, empirisch und spekulativ zugleich. Selbst in der Religionslehre hat das Supranaturale des Individuums, als ein Heiliges, in der Freiheit des Christenmenschen von jeher eine große Rolle gespielt: Unser Leib ist der Tempel Gottes, und wir sind seines Geschlechts.

Allerdings kommt der „Segen von oben“ her auf das Individuum herab. Aber dieses wäre zu schwach, um ihn wie ein Prometheus vom Himmel zu holen, es bedarf der Vermittlung auf den breiteren Schultern menschlicher Gemeinschaft. Selbsttätig, im Vollgefühle eigener Kraft lenkt sie ihr Geschick in sittlicher Freiheit. Das ist auch der richtige Kern in der Lehre Feuerbachs vom selbstschöpferischen Menschentum, das bedeutet auch, ins Ethisch-Soziale verallgemeinert, das derbe Wort Friedrichs des Großen: Gott ist bei den stärksten Bataillonen. Es kommt daher für das behandelte Problem nur noch auf die Beantwortung der Frage an: Wie steht es mit der Autonomie jener sittlichen Freiheit, ist sie Illusion oder ist sie schlichte Tatsache, ist sie supranatural oder natural zugleich? Wir brauchen nicht lange nach der Antwort zu suchen. Kant hat sie uns längst schon gegeben. Er sagt Kr. d. U. S. 91: Freiheit ist eben eine Tatsache, gleichviel ob wir sie theoretisch begreifen können oder nicht, sie „muß unter die scibilia mit gerechnet werden“. Und: „Ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum in praktischer Rücksicht wirklich frei.“ Und da die menschliche Vernunft „ebensowenig den Begriff der Natur, als den der Freiheit aufgeben kann, muß sie voraussetzen, daß kein wahrer Widerspruch zwischen Freiheit und Naturnotwendigkeit angetroffen werde“ (Grundl. 3. Abschn.). Auf das Soziale und das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft angewendet, heißt das: Die Freiheit des Individuums in der Gesellschaft verliert den negativen, den axiomatischen Charakter. Sie bedeutet nicht das Losgelöstsein, die Freiheit von etwas, vom gesellschaftlichen Zwange, sie wird hier ganz und gar positiv, sie wird die aktive Handlungsfreiheit für etwas, die Freiheit zum Handeln im Rahmen und im Dienste für die Gemeinschaft, aus der Freiheit als Recht wird die Freiheit in der Pflichterfüllung. Sie wandelt sich in die objektive Freiheit des sozialen Individuums, das als Glied der Gemeinschaft handelt, so daß auch hier „vorausgesetzt werden muß“, daß kein wahrer Widerspruch, keine Antinomie, zwischem dem Individual- und dem Sozialprinzip „angetroffen werde“. Die verknüpfende Einheit beider fanden wir in der zusammenfassenden Tatsache der sozialen Gemeinschaft ein für allemal gegeben, in dem sozialen Gesamtleben des gesellschaftlichen Organismus, eine Tatsache, die, mit Kant, ebenfalls „kein vernünftiger Mensch in Abrede stellen kann“.

Mit Erlaub, setzen uns die Naturalisten entgegen, das wollen auch wir nicht leugnen, auch wir rechnen uns zu den vernünftigen Menschen, wir wollen ebenso wenig wie die anderen die Realität, die Wirksamkeit und den Einfluß der gesellschaftlichen Gewalten auf das Denken und Handeln der Einzelmenschen in Abrede stellen, wir behaupten nur ein Doppeltes: einmal genetisch, die Gesellschaft ist nur eine historische Resultante von Einzelzwecken der Individuen, und zweitens systematisch: Wenn es gilt, die Erscheinungen in der bestehenden Ge-

sellschaft zu erklären, so ist auch hier die Forderung begründet, den Einfluß zu erkennen, den die Einzelwillen und die zusammenstimmenden oder auseinandergehenden Einzelzwecke der Individuen auf die Gestaltung der sozialen Phänomene ausüben. Nun ist die Einseitigkeit beider Erwägungen nicht zu verkennen, weil sie über den kausalgenetischen Gedanken nicht hinauskommen, auch übersehen sie den kleinen Umstand, daß die Entwicklung vom Tier zum Menschen immer von einem mitwirkenden Ideal getragen wurde, das von Etappe zu Etappe fortschreitend einen wachsenden Bestand sozialer Institutionen abgelagert hat, in denen dann die Ideen vermöge ihrer Eigenbewegung in Verbindung mit dem Gesetze der Heteronomie der Zwecke ein neues und urwüchsiges Kausalmoment heterogener Art in den trägen Gang des naturnotwendigen Geschehens hineintragen. Ihre zwingende Macht offenbart sich in dem fortschreitenden Wachstum der gesellschaftlichen Beeinflussung. Sie wirkt wie ein zweites Naturgesetz. Auch die Entwicklung menschlicher Vernunft hat ihre Geschichte. Auch die jeweils bestehende Gesellschaft zeigt in ihrem Bau nur die jeweilige Etappe der Entwicklung an, zu der sich die Doppelreihe der natürlichen und sittlichen Kräfte, wie Einschlag und Kette am großen Webstuhl der Weltgeschichte zur Einheit gewoben hat. Die Idee verliert durch die kausale Betrachtung ihres Werdens nicht das Geringste ihres treibenden und selbstherrlichen Charakters, im Gegenteil tritt sie durch ihr kausales Wachstum nur um so herrlicher in ihrer ganzen Größe hervor. Die ganze Weltgeschichte ist eine Phänomenologie der Idee und des Geistes. Die Idee als solche ist unwandelbar, sub specie aeternitatis. Was zeitlich und wandelbar, ist ihre Anwendung auf den geschichtlich wechselnden Stoff, in dem sie sich mitwandelnd verkörpert. Damit dürfte sich auch die oben berührte Streitfrage erledigen, ob es eine „Gesetzmäßigkeit" des sozialen Ideals gibt. Die Frage ist zu bejahen, soweit sie die formale Idee des Ethischen, sie ist zu verneinen, so weit sie den Stoff und den Inhalt betrifft auf den man sie anwendet. In jener Bejahung behält Stammler Recht, in jener Verneinung aber K. Diehl, der die Gesetzmäßigkeit des sozialen Ideals in Rücksicht auf die Wandelbarkeit des „Zweckinhalts" bestreitet (Zeitschrift für Rechtsphilosophie, S. 315—319, 1914).

In ihrer Isolierung gedacht, können Idee wie Stoff die Erkenntnis der vollen Wirklichkeit nicht erbringen und damit auch nicht die Erkenntnis des Verhältnisses zwischen dem Individuum als Naturwesen und der Gesellschaft als ethischem Zweckgebilde. Das Wesen des letzteren und sein Verhältnis zu jemem läßt sich daher niemals am Naturwesen eines Robinson verdeutlichen. Alle Robinsonaden — und sie haben in der modernen Sozialökonomik eine allzu große Rolle gespielt — sind Fiktionen, die höchstens das Verhältnis der Einzelmenschen zur Natur, niemals aber das Verhältnis der Menschen untereinander zu verdeutlichen vermögen. Nun sahen wir freilich, auch der in der Gemeinschaft lebende Mensch verliert dadurch nicht die Eigenschaft eines Naturgeschöpfes, auch er lebt in dem Reiche der Naturnotwendigkeiten, wie alle anderen Geschöpfe, er ist wie diese in erster Linie ein animal, und es ist nach Emersons treffendem Ausspruche schon viel wert, wenn er sich bestrebt, ein good animal zu sein und nicht die Gabe der Vernunft „allein gebraucht, um tierischer als jedes Tier zu sein".

Kant hat das Wesen des Menschen als einer begnadeter Spezies unter den anderen Tiergattungen, mit folgenden Worten umschrieben: „Da sind nun die Antriebe der Natur, was die Tierheit des Menschen betrifft: a) der Trieb, durch welchen die Natur zur Erhaltung seiner selbst, b) der Trieb, durch welchen die Erhaltung der Art, und c) der Trieb, wodurch die Erhaltung seines Vermögens zum zweckgemäßen Gebrauche seiner Kräfte und zum angenehmen, aber doch nur tierischen Lebensgenuß beabsichtigt" (Tugendlehre, Einl. §§ 3 und 4). Abgesehen von der, besonders in den letzten Worten, sich aussprechenden, bekannten Rigorosität des Kantischen Sittlichkeitsprinzips, die ihn zur schroffen Gegenüberstellung von Sittlichkeit und Neigung geleitet hat, ist jene Aufzählung der natürlich menschlichen Triebe von großem Werte, gerade für die Nationalökonomie. Diese würde mit der Betrachtung des Menschen als bloßen Vernunftsgeschöpfes, als des homo noumenon, schlecht vorwärtskommen, da ihr gerade erst die Anwendung der Vernunftidee auf den homo phaenomenon, den Menschen wie er leibt und lebt, als vornehmste und eigentliche Aufgabe zufällt. Dies soll im folgenden dargestellt werden.

Vorerst aber sei uns noch gestattet, zum Abschluß dieses Kapitels und gleichsam als Zusammenfassung des über das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft Beigebrachten die klassischen Gedanken Wundts hierher zu setzen, die er in seiner Ethik über dieses Verhältnis ausgesprochen hat. Er sagt ungefähr so:

Der elementare Tatbestand des sittlichen Bewußtseins, mag auch seine historische Entstehung aus sinnlichen Trieben, als aus vorsittlichen, jedoch entwicklungsfähigen Keimen herausgearbeitet worden sein, findet sich heute als Element eines Gesamtwillens wieder. Die vom Individualismus vorausgesetzte Verselbständigung des Einzelwillens ist nichts als eine Fiktion, sie ist nur Ergebnis, nicht Grund der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Durch die Entwicklung der selbstbewußten Persönlichkeit scheinbar losgelöst von der Gemeinschaft, kehrt das Individuum auf einer höheren Stufe des Selbstbewußtseins nur reicher an geistigem Inhalte zu dieser Grundlage zurück, indem es mit Bewußtsein die Stelle erfaßt, die ihm in der Gemeinschaft zukommt. Es fügt sich in den gesellschaftlichen Gesamtwillen ein, dem kein geringerer Grad von Realität zuzuschreiben ist als dem Individualwillen. Es gibt eben als Kennzeichen für die Realität des geistigen Seins keinen anderen Maßstab als die tatsächliche Wirksamkeit. Die Gemeinschaft ist absolut kein hinwegzudenkender Faktor des geistigen Lebens. Der Historismus ist falsch. Es sind sogar alle Wirkungen des Gesamtwillens ungleich mächtiger als die der individuellen Willen, so zwar, daß der einzige Weg, auf dem der letztere eine größere Macht zu gewinnen vermag, darin besteht, daß er sich Einfluß anf einen Gesamtwillen erringt. Das wahre Gemeinleben ist keine zufällige Resultante zahlloser Einzelbestrebungen. Erst aus diesem Wechselverhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft ergibt sich auch das Wesen der führenden Geister. Sie sind sich der treibenden Kräfte des öffentlichen Geistes klarer als andere bewußt geworden, sie haben diese Kräfte in sich gesammelt und erlangen dadurch die Möglichkeit, auf den Gesamtwillen ihrerseits bestimmend einzuwirken.

Derselbe Wundt hat aber andererseits, wohl im Gegensatz zu der selbständigen Bedeutung des „objektiven" oder gar „absoluten Geistes" bei Hegel und aus seinem, Mundts, eigenen psychologischen Standpunkte heraus, mit Nachdruck betont, daß sich das „Gesamtbewußtsein", der Gesamtwille der Gemeinschaft in sehr wesentlichen Beziehungen von dem Zusammenhange der Gebilde im individuellen Bewußtsein unterscheide, und daß nicht zu vergessen sei, wie jene Begriffe ebensowenig etwas bedeuten, was außerhalb der individuellen Bewußtseins- und Willensvorgänge existiert, wie die Gemeinschaft selbst etwas anderes sei als die Verbindung der einzelnen. Näheres hierüber „Zweck" S. 145—149.

Ich habe an letzterer Stelle auf das Gleichnis vom Walde und

seinen Bäumen hingewiesen, das sich übrigens auch schon in Kants kleinen Schrift: Idee zu einer allgemeinen Geschichte usw., fünfter Satz, findet. Es liegt, so führte ich a. a. O. aus, ein tiefer Sinn in der Mahnung, den Wald vor den Bäumen nicht zu übersehen, wenn auch die Umkehr dieses Satzes einen gleichen Anspruch auf Beachtung verdient: die Bäume nicht über den Wald zu vergessen. Der Wald besteht schließlich aus den Bäumen und die Gesellschaft aus den Individuen und für sie, wenn auch nicht allein aus den zurzeit lebenden und für sie, sie kommt aus der Gattung und dient ihr. Und die Kontinuität dieser Wechselwirkung bezieht sich nicht nur auf das Nebeneinander, sondern auch auf das Nacheinander in der Wandlung der Zeit. Sehr gut hat auch K. Diehl die Schiefheit des Aut-Aut-Prinzips, in seiner Schrift „Proudhon“, 2. Bd., S. 311 ff. und 3. Bd., S. 186 ff., durch die Tatsache erhärtet, daß sowohl die wirklichen wie die angeblichen Anhänger des Sozial- so gut wie des Individualprinzips ihrem einseitigen Ausgangspunkte im Laufe der Untersuchung untreu werden, untreu und deshalb inkonsequent werden müssen. Diese Inkonsequenz ist eben unvermeidlich und in der komplementären Einheit der beiden Prinzipien begründet. Was man zugeben kann und muß, ist nur, daß in gewissen Zeiten das eine oder das andere Prinzip vorherrschend auftritt, was mit dem Gesetze der Schwingungen, von Aktion und Reaktion, zusammenhängt. Da beide Prinzipien nur die äußersten Pole einer unzertrennlich gegebenen realen Einheit sind, so handelt es sich hier nur um ein Mehr oder Minder von quantitativer Bedeutung. Da die Entwicklung des Individuums und der Gesellschaft Hand in Hand gehen, ist es kein Wunder und wird durch das Spencersche Gesetz der gleichzeitigen Integration und Spezifikation bestätigt, daß oft, wie gerade heute, der Individualismus mit der Zunahme der gesellschaftlichen Bindungen in neuer Stärke sein Haupt erhebt. Es ist nur immer die Frage: Wie lange? Antwort: Bis ihm von der Gegenschwingung ein Damm gesetzt wird, weil er in seinem Überschwang das Existenzrecht verloren hat.

8. Die Unterscheidung der natürlichen und der sozialen Kategorien in der Volkswirtschaft.

Wir kommen dem zweiten Teile unserer Schrift, der angewendeten Philosophie der Volkswirtschaft, immer näher, doch bewegen wir uns immer noch im allgemeinen.

Dem von Kant gelehrten Zweikammersystem des menschlichen Gemüts und den zwei Welten, denen wir als Bürger angehören, der Welt der Naturnotwendigkeiten und der Welt menschlicher, aber sozialer Freiheit, entspricht die Unterscheidung der natürlichen („rein-ökonomischen) und der sozialen Kategorien in der Volkswirtschaft. Die natürliche Kategorie hat man — seit Rodbertus — auch wohl als die logische und die soziale Kategorie hat man als die historische bezeichnet. Beide Bezeichnungen können aber leicht irreführen. Denn logisch im gewöhnlichen Verstande, als bloße Denkmittel, sind beide Kategorien, und ein historisches Werden liegt sowohl der Entwicklung des Natürlichen wie des Geistigen zugrunde. Nur dann haben die Bezeichnungen: logisch und historisch einen Grad

innerer Berechtigung, wenn man mit dem Begriffe des Logischen das natürliche, für alle denkbaren Wirtschaftsstrukturen ewig gültige und von ihnen unabhängige Moment des allgemein Nomothetischen, d. h. allein auf Gesetzeserkenntnis gerichteten Denkens verbindet, wie es seit Windelband und Rickers üblich ist, und wenn man — ebenfalls wie sie — dem Begriff des Historischen das wandelbare idiographische, d. h. die Erkenntnis des Individuellen bezweckende Moment zugrunde legt, das Moment des Einmaligen und Einzelnen, des Werttheoretischen und Teleologischen.

Jedenfalls darf aber bei der Unterscheidung in natürliche und soziale Kategorien das eine nie vergessen werden, sie sind nur Hilfsmittel der begrifflichen Zergliederung im trennenden Denken des Verstandes. Alles Trennen aber, wie wir sahen, setzt eine Synthese voraus, die einem einheitlichen Sein in der Wirklichkeit entspricht. Denn wie es nach Kant „doch nur immer eine und dieselbe Vernunft ist, die, sei es in theoretischer oder praktischer Rücksicht, urteilt,“ so kann es auch nur eine Welt, auf unseren Gegenstand angewendet: nur ein wirtschaftlicher Kosmos als einheitlicher Organismus sein, den die analysierenden Kategorien in seine ideellen, aber niemals konkret unterscheidbaren Bestandteile oder gar, wie man gewollt, Erscheinungsgruppen zerlegen. Vielmehr ist jede einzelne herausgegriffene „Gruppe“, ja jedes beliebige Stück Einzelerscheinung und Einzelgut, natürlich (naturökonomisch) und sozial (sozialökonomisch) zugleich zu begreifen. In jedem Teilstück spiegelt sich das Wesen des Ganzen. Es ist immer die Einheit eines solchen Ganzen, ein einheitlicher „Bau“, der schon begrifflich die Zerlegung in „Kammern“ voraussetzt. Der menschliche Verstand ist einem Architekten zu vergleichen, und Kant selbst hat auf diese Architektonik den größten Wert gelegt, er hat darüber ein ganzes Hauptstück, das vorletzte der Kr. d. r. V. geschrieben, welches die Überschrift trägt: Die Architektonik der reinen Vernunft. Ich verstehe, sagt er dort, unter einer Architektonik die Kunst der Systeme, weil die systematische Einheit dasjenige ist, was gemeine Erkenntnis allererst aus einem Aggregat, aus einer Rapsodie zur Wissenschaft macht.

Dieser Architektonik des Denkens muß aber, wenn sie nicht wertlos sein soll, eine analoge Architektonik des Gedachten, der Wirklichkeit, entsprechen. Es muß der Nachweis geführt werden, daß — auch hier wieder auf unseren Gegenstand angewendet — die Volkswirtschaft in der Wirklichkeit eine architektonische, eine organische Zweckeinheit eines realen Systems darstellt. Dieser Nachweis ist unentbehrlich; denn es wäre ja denkbar, daß der philosophierende Nationalökonom sein eigenes Gedankengebilde dem Gebilde der Wirklichkeit, der Volkswirtschaft wie sie ist, unterschiebt. Sein Denken würde nicht mit dem Sein konvergieren, das er erklären soll. Es kommt also auf die Lösung des von Feuerbach und Marx behandelten Problems an: In welchem Verhältnisse steht das Bewußtsein zum Sein, welches von beiden hat vor dem anderen den logischen Vorrang, oder aber, was ebenfalls denkbar, stehen sie im Verhältnis der Identität? Glücklicherweise liegt hier das Problem günstiger wie auf dem Felde der theoretischen Vernunft. Es bewegt sich nicht auf dem Gebiete des Reichs der Naturwissenschaften, sondern auf dem der Geistes- oder der Kulturwissenschaft, des Reichs der geistigen Welt, der Zwecksetzung und der ethischen Werte. Aus dem Reiche der

praktischen Vernunft hat der Nationalökonom das Rüstzeug seiner Gedanken zu holen. Dies Reich ist aber das der sittlichen Freiheit und Autonomie, so sehr seine Anwendung und Ausgestaltung von der Schranke der äußeren und der inneren Natur, der Natur des menschlichen Trieblebens abhängig ist. Der Mensch ist, sahen wir, ein ποιήτης, und die Gesellschaft ein Produkt menschlicher Satzung. Als Schöpfer ihres Geschickes erkennt sie sich selbst, wenn sie ihr Werk betrachtet. Wie Vico sagt, können die Menschen von dem, was sie selbst gegründet und geschaffen haben, auch die Wissenschaft erlangen. Hier, führte ich Zweck S. 111 näher aus, liegt wirklich ein Stück realer Identitätsphilosophie vor, mag sich die nachkantische Spekulation in ihrer Identitätslehre noch so sehr in eine himmelhohe Mystik verstiegen haben.

Es ist auffallend, wie zwei Extreme: der naive Realismus einerseits, dessen Abspiegelungstheorie Sein und Denken kindlich zusammenwirft, und die spekulative Identitätsphilosophie andererseits sich trotz ihrer verschiedenen Standorte im Ergebnis berühren. Aber auf dem Gebiete der praktischen Vernunft bedarf es weder jener Naivität, noch des Fluges in die Transzendenz, weder des Dinges als realen „Wirklichkeitsklötzchens“, noch der ausschweifenden Idee eines wolkenhaften Dinges-an-sich. Hier interessiert das berüchtigte Wort von Engels, was er auf die theoretische Vernunft anwendet: „Die schlagendste Widerlegung dieser wie aller philosophischen Schrullen ist die Praxis, nämlich das Experiment und die Industrie. Wenn wir die Richtigkeit unserer Auffassung eines Naturvorganges beweisen können, indem wir ihn selbst machen, so ist es mit dem Kantischen unfaßbaren Dinge an sich zu Ende“ („Ludwig Feuerbach“ S. 18, 19). Engels ist in den Geist der Kantischen Philosophie nicht eingedrungen, schon deshalb nicht, weil wir den Naturvorgang nicht machen, sondern weil wir uns der naturgegebenen Kausalität bedienen, indem wir die selbsttätigen Naturkräfte aufeinander wirken lassen. Das unbequeme Ding-an-sich bleibt immer im Hintergrunde zurück. Aber wenn Engels seinen Gedanken auf das praktische Gebiet übertragen hätte, so wäre er der Wahrheit näher gerückt und er hätte den Widerspruch vermieden, der jetzt bei ihm zwischen theoretischer und praktischer Vernunft wie ein gähnender Abgrund zurückbleibt. Indem er, wie überhaupt der historische Materialismus, die Materie zum selbstherrlichen Demiurgen erhebt, baut er ein Ding-an-sich als Weltenlenker auf, dem gegenüber der unschuldige „Grenzbegriff“ Kants recht harmlos erscheint. Zwar hat Engels am Schluß seines Lebens auch die ideologischen Potenzen als wirksame Faktoren des sozialen Geschehens anerkannt, aber, sagt er, sie wirken nicht aus eigener Kraft, sie sind eine Zwischenursache, deren Existenz ihrerseits „in letzter Linie“ erst wieder der materiellen Entwicklung ihr Wesen und ihren Ursprung verdankt. Die Materie bringt so das gigantische Wunderwerk zustande, aus sich heraus das Geistige zu gebären. Es löst im Umdrehen jenes der sieben Welträtsel größtes: das Geistige ist, nach dem beliebten Gleichnis der Champagnerflasche, nur der prickelnde Schaum, den der Sauerstoff der Hefe emporwirbelt.

Wenn Engels das Kantische Ding-an-sich auf dem Gebiet der theoretischen Vernunft verwarf, hätte es näher gelegen, dasselbe auf dem praktischen Gebiete zu tun, und statt hier ein Surrogat in der Materie zu suchen, zu erkennen, daß es auch mit dieser als einem

Dinge-an-sich sein Ende haben müsse und zwar hier erst recht, weil wir die Gesellschaftsordnung „aus ihren Bedingungen selbst erzeugen und sie obendrein unseren Zwecken dienstbar machen“. Wenn Engels die Materie als Ding-an-sich behandelt, so wechselt er damit nur den spiritualistischen mit dem entgegengesetzten Dogmatismus ein, er stempelt die Materie zum Dogma. Er will befreien und schlägt das Menschentum in Fesseln, er raubt ihm sein Eigenstes und Heiligstes, er unterwirft es dem ehernen Naturlaufe und versagt ihm die Freiheit des Wollens und Handelns, zu deren Rettung er ausgegangen war und die er heute nur durch den Druck der Klassenherrschaft für ausgeschaltet hält. In der Gesellschaft der Zukunft dagegen, meint er und Marx — im kommunistischen Manifest —, „streift die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, d. h. des materiellen Lebensprozesses, ihren mystischen Lebensschleier ab, sobald sie als Produkt frei gesellschafteter Menschen unter deren bewußter planvoller Kontrolle steht“. Das klingt ganz anders als der für die Vergangenheit und die Gegenwart aufgestellte Engelssche Satz, wonach „die letzten Ursachen aller politischen Umwälzungen zu suchen sind nicht in den Köpfen der Menschen, in ihrer zunehmenden Einsicht in die ewige Wahrheit und Gerechtigkeit, sondern in den Veränderungen der Produktions- und Austauschweise, und nicht zu suchen sind in der Philosophie, sondern in der Ökonomie der betreffenden Periode“. Es bestätigt sich hier die alte Wahrheit, wer einen anderen einen Philosophen, einen Theoretiker, einen Ethiker schilt, hat immer selbst nur eine andere Philosophie, eine andere Theorie, eine andere Ethik, vielleicht gar eine andere „philosophische Schrulle“! Die materialistische Geschichtsauffassung hat den metaphysischen Idealismus Hegels nur ins Materielle „umgestülpt“, das Unterste nach oben und das Oberste nach unten verkehrt. Damit hat sie ein Unmögliches unternommen. Solch eine Geschäftsauffassung schlägt der Geschichte selbst ins Gesicht, sie hat die Geschichte und mit ihr die Wirklichkeit umgestülpt. Es ist auch nichts mit dem Knalleffekt des dialektischen „Umschlags“, womit Marx und Engels aus der „Vorgeschichte der menschlichen Geschichte“ den „Sprung aus der Naturgebundenheit in das Reich der Freiheit“ zu machen gedenken.

Bei Marx ist gerade der Philosoph mit dem Ökonomiker durchgegangen, das Herz mit dem Kopfe. Denn als nationalökonomischer Theoretiker hat er das große, allerdings mit seinem Zeitgenossen Rodbertus zu teilende Verdienst, der sozialen Kategorie erstmals zu ihrem Rechte verholfen und sie als den ökonomischen Erscheinungen immanent erkannt zu haben, so z. B. das Kapital als ein gesellschaftliches Verhältnis. Keiner hat besser wie Marx den „Fetischismus“ der vulgär-ökonomischen Anschauung gegeißelt, die, das Wesen der Güterwaren in ihrer Funktion materieller Bedürfnisbefriedigung erblickend, ein „gesellschaftliches Verhältnis für die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt“. Als Philosoph aber huldigt er diesem Fetischismus gleich im großen, er macht gleich den ganzen Menschen mit seiner Arbeitskraft, welche er als einen „vor allem im menschlichen Organismus umgesetzten Naturstoff“ erklärt, zu einem natürlichen Maschinenwerk, ja er stellt die ganze „gesellschaftliche Bewegung als einen naturgeschichtlichen Prozeß“ dar, den „Gesetze lenken, die nicht nur von dem Willen, dem Bewußtsein und den Absichten der Menschen unabhängig sind, viel-

mehr umgekehrt deren Willen, Bewußtsein und Absichten bestimmen". Mit einem Wort, so fährt er fort, „das ökonomische Leben bietet uns eine der Entwicklungsgeschichte der Biologie analoge Erscheinung". Quellenangabe und Ausführlicheres findet man „Zweck" S. 70—78.

In der Wirklichkeit ist alles anders, der Mensch wird nicht allein durch die Verhältnisse getrieben, er staltet sie um und gestaltet sie gemäß den sittlichen Forderungen, die er als eigenen Maßstab an sie anlegt. Marx selbst wird oft genug, ohne daß er es will, in die Schar jener „Inkonsequenten" hineingetrieben, welche trotz ihres materialistischen oder doch individualistischen Ausgangspunktes schon für die Zustände der Vergangenheit den Einfluß der sittlichen Potenzen und bewußt gesellschaftlicher Regelung anerkennen müssen. Es ist oft genug nachgewiesen, wie sehr Marx im tiefsten Grund seines Herzens von der Ethik durchdrungen ist und wie er es fast bis zu einer ausdrücklichen Anerkennung der sittlichen Idee als originären Kausalfaktors der Entwicklung gebracht hat, so z. B. bei Hervorhebung der Rolle des Fabrikgesetzes und des Arbeitsschutzes, wo er geradezu mit einem moralischen Appell an die herrschenden Klassen herantritt und ihnen seine Anerkennung für das Geleistete ausspricht. Näheres „Zweck" S. 577, 589, 590, 613.

Der Einschlag der sittlichen Potenzen in den gesellschaftlichen Gebilden findet sich überall, wo sich Menschen zu Menschen gesellen, die sittliche Idee spukt nicht nur in den Köpfen erfinderischer „Philosophen". Sie hat nur ihr äußeres Gewand geändert. So lange die Welt noch Raum für alle bot und die in sich geschlossenen Einzelwirtschaften befriedigt nebeneinander bestehen konnten, bedurften sie nur des Schutzes gegen innere und äußere Feinde, und sie erreichten ihn teils durch die Eigenwehr, teils durch politischen Zusammenschluß, durch Schutz- und Trutzverbände, durch den Schutz der Staatsordnungen, durch das Lehnwesen, durch die Unterwerfung unter die Hoheit der Mächtigeren, denen sie durch Zehnten, Abgabe und Heeresfolge mit Gut und Blut als Gegengabe und Tribut die Mittel zur Durchführung des Schutzes an die Hand gaben. Nur verschiedene Formen nahm dies Verhältnis an, im Kolonat, in der Halbwirtschaft, in der Hörigkeit und glebae adscriptio, die auch äußerlich das Individuum an den Boden der Gemeinschaft fesselte. Erst ganz allmählich wandelte sich der Charakter des mehr negativen politischen Abwehrschutzes in den einer wirtschaftlichen Gemeinschaft, es entstand das Ineinanderarbeiten von Stadt und Land, es entstanden die wirtschaftlichen Verbände in Gewerkschaften und Zünften, es entstand mit einem Worte die Volkswirtschaft. Mit der zunehmenden Arbeitsgemeinschaft auf wirtschaftlichem Gebiete änderte sich auch das Wesen der politischen Gewalten; der alte Schutz- und Rechtsstaat — Lassalle beliebte ihn den Nachtwächterstaat zu nennen — wuchs in die positiven Funktionen des Wohlfahrtsstaates hinein. Damit änderte sich aber auch das Wesen der Einzelwirtschaften von Grund aus. Sie wurden aus einem lose gefügten Aggregate zu Gliedern einer zielbewußten und zielstrebigen Organisation, in der sie auf Gedeih und Verderb miteinander verbunden sind, wo einer für alle und alle für einen wirken. Durch diese Einfügung der Privatzwecke in den Allgemeinzweck war es mit der Autarkie der Einzelwirtschaften zu Ende, nur durch Dienen konnten sie zur Herrschaft gelangen. Nicht sie machen die Volkswirtschaft aus, sondern diese bestimmt deren Charakter und Wesen. Das von A. Wagner aufgestellte Gesetz der zunehmenden gesellschaftlichen Funktionen verwirklicht sich mehr und

mehr, und an der Schwelle des heutigen Sozialismus offenbart sich dem blödesten Auge der autochthone Charakter der sozialen Kategorien. Es tritt das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft in ein neues Stadium.

Was aber daran eigentlich neu ist, betrifft nur die äußere Gestaltung einer uralten Idee, der Idee einer solidarischen Wirtschaftsgemeinschaft, welche wie wir sahen der alten Idee der Rechtsgemeinschaft, wenn auch verhüllt, zugrunde lag, sie rang sich zur Wirklichkeit durch, sobald nur die materiellen Bedingungen für ihre Verwirklichung erfüllt waren. Sie liegt aller Gemeinschaft im Blute, es kommt nur auf das vernünftige Wie ihr Gestaltung an. Sie wirkte latent schon im früheren Schutz- und Rechtsstaate. Die neuere Sozialphilosophie aller Schattierungen — ich denke an Stammler, Barth, Ludwig Stein u. a. — ebenso der neue Wissenszweig mit dem vieldeutigen Namen, Soziologie, hat die Bedeutung der der Entwicklung immanenten vernünftigen Zweckidee vollauf gewürdigt. In der Nationalökonomie haben sich schon List und die älteren deduktiven Geschichtstheorien (Knies, Hildebrand) als Vertreter der ethisch teleologischen Auffassung zusammengefunden, und, wie schon ausgeführt, hat der Hauptvertreter auch der neueren mehr induktiv beschreibenden Geschichtstheorie, Schmoller, auf die Bedeutung des sozialethischen Moments hingewiesen, dem er wie er sagt „in Reaktion gegen die alte Naturlehre der Volkswirtschaft" eine mindestens gleichberechtigte Stellung neben den natürlichen Grundelementen zuweist, die Volkswirtschaft ist nach seiner Lehre ein halb natürlich-technisches, halb geistig-soziales System von Kräften, und jede Einzelwirtschaft, als Glied dieses Systems, ein Stück technisch-zweckmäßiger Naturgestaltung und sittlich-rechtlicher, sozialer Ordnung zugleich.

Auf anderem Boden steht die schon öfters erwähnte Schule, die sich die „moderne", die psychologische oder auch die rein-ökonomische nennt. Soweit es ihre Methode betrifft — und sie behauptet, sich nur in der Methode von den anderen Schulen zu unterscheiden — steht sie der alten Naturlehre der Volkswirtschaft nahe, wenn sie nicht gar einen Rückfall in diese Lehre bedeutet, deren Methode von den liberalistischen Klassikern mehr nur naiv gehandhabt wurde, von den Neueren aber bewußt mit allen Mitteln bestehender Dialektik ausgestaltet ist. Aber sie ist bei ihnen mehr wie eine bloße Methode, sie legt ihr auch ein anderes Erkenntnisobjekt, eine andere Wirklichkeit, zugrunde. Von Böhm-Bawerk spricht ausdrücklich von einem anderen „Erklärungsbereich". Was wäre das aber für eine sonderbare Methode, die sich nicht dem Gegenstande anpaßte, den sie erklären und begreifen will? „Keinen Schuß Pulver", sagt v. Böhm-Bawerk „wäre unsere Theorie wert, und wir würden nicht eine einzige Seele im Publikum zu ihr bekehren, wenn wir nicht imstande wären, zu zeigen, daß sie nicbt loß auf Robinsonaden, sondern auf die volle lebendige, sozialwirtschaftliche Wirklichkeit paßt." v. Böhm-Bawerk verteidigt seine Methode dem Einwande gegenüber, daß sie keine soziale, sondern eine naturwissenschaftliche sei, auch geradezu mit der Behauptung, daß eben die Wirtschaftswissenschaft der Naturwissenschaft das Wort lassen müsse, weil der Grundsatz der Einheit aller Wissenschaft dies erfordere und weil der Erklärungsbereich der Wirtschaftswissenschaft selbst eben

zwischen die Erklärungsbereiche der Psychologie einerseits und der Naturwissenschaften andererseits „eingebettet“ sei. Aber nicht doch durch die Naturgesetze vollzieht sich das volkswirtschaftliche Produzieren, Verteilen und Werten, sondern es ist eher umgekehrt, es vollzieht sich nach den vorweg gegebenen Gesetzen der Gemeinschaft, in deren Rahmen es eingebettet ist und innerhalb dessen erst sich die Einzelwirtschaften der Hilfe der Naturgesetze bedienen. Sie sind in die Sozialökonomie eingebettet.

Das logische prius der sozialwirtschaftlichen Betrachtung vor der kausal-beschreibenden ergibt sich ohne weiteres aus der schöpferischen Aktivität menschlicher Freiheit. Erst der Begriff der Freiheit, sagt Kant, macht den Schlußstein vom ganzen Gebäude der reinen, selbst der spekulativen Vernunft (Vorrede zur Kr. d. r. V.). Nicht anders macht die soziale Kategorie den Schlußstein für die Erkenntnis der Volkswirtschaft aus, denn auch sie ist nichts anderes als ein Produkt menschlicher Freiheit. Warum sollten die Menschen sonst zu einer einheitlichen Ordnung im Staate zusammengetreten sein, wenn die Welt von sich selbst ginge, wenn das Zusammenwirken und der Zusammenstoß der individuellen Interessen von selbst alle Tage eine gesellschaftliche Ordnung ergäbe. Wir kennen schon den von der kritisierten Richtung dagegen erhobenen Einwand, daß sie die Bedeutung des sozialen Elements an sich gar nicht in Abrede stelle, aber in ihm nicht das entscheidende Kausalmoment erblicke, vielmehr sei die soziale Ordnung nur das Ergebnis, die „Resultante“ der rein-ökonomischen Faktoren. Meine Replik, daß jene „Schule den Einfluß und das Wesen der sozialen Faktoren verkannt und deshalb unterschätzt habe, hat v. Böhm noch kurz vor seinem Tode in der, besonders gegen mich gerichteten Abhandlung „Macht oder ökonomisches Gesetz?“, zu entkräften versucht.

Wie schon an anderen Stellen von ihm ausgeführt, habe Stolzmann, sagt er, durch seine Schriften in verdienstvoller Weise eine in der Tat vorhandene „Lücke“ der bisherigen Theorien auszufüllen unternommen. V. Böhm erkennt die Wichtigkeit des bisher so stiefmütterlich behandelten Problems des Verhältnisses der natürlichen und sozialen Kategorien sowohl für die Wissenschaft als auch für die sozialpolitische Praxis (Arbeiterschutz aller Art, Arbeiter- und Unternehmerorganisationen, Streiks, Boykotts, Trusts, Kartelle, Pools, Monopole) unumwunden vor. Denn sagt er, es liege auf der Hand, daß ein künstliches Eingreifen in die volkswirtschaftlichen Prozesse von vornherein nur dann einen Sinn habe, wenn man die Vorfrage bejahend zu beantworten imstande sei, ob die Macht gegenüber den „natürlichen Gesetzen“ des ökonomischen Geschehens überhaupt etwas vermöge und wenn man sich, was allerdings den eigentlichen Inhalt des Problems bilde, über daß Maß und die Art des Einflusses welche der „Macht“ gegenüber dem natürlich-ökonomischen Geschehen beschieden sein könne, klare und zutreffende Anschauungen zu bilden vermöge. Aber dieser Einfluß der sozialen Faktoren sei eine banale Selbstverständlichkeit, und v. Böhm rechnet es seiner Schule als einen Vorzug an, daß sie in ihren Darlegungen überall den Einfluß der Daten einer gegebenen oder vorausgesetzten Rechtsordnung in sich mit (!) aufgenommen habe. Er sagt: „Irgendein Einschlag sozialer Einflüsse muß immer vorhanden sein, weil ja doch immer eine, wie immer beschaffene Rechtsordnung vorhanden sein muß.“ „Es gibt buchstäblich keinen Preis und keine Verteilung — außer durch Straßenraub u. dergl. — ohne rechtlich-historischen Einschlag. Es muß ja doch in jeder zivilisierten Gesellschaft irgendeine Rechtsordnung geben . . .“.

Also Zugeständnis über Zugeständnis, und doch wird der Einfluß der sozialen Rechts- und Wirtschaftsordnung als so etwas Nebensächliches beiseite geschoben, es wird ihr nur die Rolle eines Lückenbüßers zugewiesen. Die genaue Analyse der „sozialen Macht“, sagt v. Böhm, führt notgedrungen quer über den Teilungsstrich zwischen sozialer und natürlicher Kategorie herüber, sie hat hüben und drüben

desselben zu schaffen . . . die von Stolzmann als extrem naturalistisch gescholtenen Darlegungen der Grenzwerttheorie sind ebensowenig ein unvermischtes Destillat aus Einflüssen der natürlichen oder rein ökonomischen Kategorie, sie haben vielmehr überall den Einfluß der Daten einer gegebenen oder vorausgesetzten Rechtsordnung in sich mit (!) aufgenommen.“ Um so schlimmer, entgegnete ich schon an anderer Stelle, aus der Not wird hier eine Tugend gemacht. Wir kennen nun unseren Kant genug, um es als Todsünde alles Erkennenwollens zurückzuweisen, die natürlichen Kategorien nicht allerstrengstens von den Kategorien der Freiheit, die Gebilde der theoretischen nicht von denen der praktischen Vernunft, die Welt der Naturgebundenheit nicht von der Welt der Freiheit reinlich auseinander zu halten. Wie kann man Theorie, wie kann man Sozialpolitik treiben, wenn man nicht zuvor weiß, was unabänderliches Naturgesetz und was Menschenwerk ist, das von Menschen geschaffen und auch von Menschen geändert werden kann. Von dieser Scheidung hängt das Schicksal der menschlichen Gesellschaft ab, die sonst immer die doppelte Gefahr läuft: entweder durch den Überschwang überfliegender Ideologie die unverrückbare Grenze der natürlichen Produktivität und die ebenso unveränderliche Konstanz der psychologischen Natur des Menschen außer Augen zu lassen, durch weltfremde Gesetze aus Wohltat Plage, Unsitte und Unnatur zu machen, oder aber: den menschlichen Naturtrieben ungehinderte Bahn zu lassen, in dem frommen Glauben an die selbsttätige Heilkraft der Natur, welche auf dem Wege der freien Konkurrenz und ungehinderten Waltens der egoistischen Triebkräfte alle Dinge zum Besten kehren werde. Die Gesellschaft hat die Folgen beider Utopien schon reichlich an ihrem Leibe erfahren, bald das Übermaß reglementierenden Eingriffs, bald das Gehenlassen zügellosen Manschestertums. Das freie Spiel der natürlichen Kräfte führt ebenso ins Verderben, wie das freie Spiel omnipotenter Staatswillkür.

Die naturalistische Richtung leidet an der erkenntnistheoretischen Vermischung der Kategorien mit den Phänomenen. Es ist deshalb klarzulegen: Was sind Kategorien, was sind Phänomene? Kategorien, so definiert Kant, sind „Bedingungen des Denkens zu einer möglichen Erfahrung, welche diese der Form nach auch allererst möglich machen.... Sie dienen gleichsam nur Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können.“ Er teilt sie ein in die Kategorien der Natur und die Kategorien der Freiheit. Jene entstammen der theoretischen Vernunft, diese sind praktische Elementarbegriffe. Wir sehen, es entspricht diese Scheidung durchaus derjenigen der natürlichen und der sozialen Kategorien in der Volkswirtschaft. Volkswirtschaftliche Phänomene sind die unzerlegten komplexen Objekte einheitlicher Erfahrung, sie sind das Realobjekt, der gegebene Rohstoff, welcher der Analysierung erst harrt. Dadurch erst wird, wie man es ausgedrückt hat, aus dem Erfahrungs- ein Erkenntnisobjekt. Es ist die Aufgabe der Wissenschaft, mittels der Kategorien ein Netz der logischen Beziehungen über den Stoff der empirischen Dinge zu werfen, das heißt eben aus ihnen ein mögliches Erkenntnisobjekt zu machen. Erscheinungen als Gegenstand der Untersuchung und Kategorien als Mittel der Erkenntnis, das sind die erkenntnistheoretischen Grundbegriffe, über die hinaus ein Drittes nicht gegeben ist. Die Vernachlässigung dieser Unterscheidung ist es, die der modernen Schule zum Verhängnis wurde. Sie schuf sich ein „Drittes“ und nannte es

den „ökonomischen Grundstoff". Was schien auch natürlicher, als daß sich die junge Wissenschaft der Nationalökonomie von ihren älteren Schwestern emanzipieren wollte, und daß, wie Schumpeter, als ein extremer Vertreter dieser Verselbständigungsidee, es ausdrückt, als Inhalt einer Wirtschaftswissenschaft die Ergründung „des" Wirtschaftlichen anzustreben sei? Man schuf sich zu diesem Zwecke auch ein eigenes Prinzip, das „wirtschaftliche" Prinzip. Und doch, ein solches Sonderprinzip gibt es für die Nationalökonomie nicht. Das wirtschaftliche, das ökonomische Prinzip hat nur seinen Namen aus dem Bereiche der Ökonomie entlehnt, es ist aber ein ganz allgemeines Prinzip des Denkens, des Handelns, des Zweckmäßigen, ein allgemeines Vernunftgesetz, ja man legt es sogar als regulative Idee dem Walten des Weltalls unter, es ist die Grundlage des aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt geschöpften physikotheologischen Beweises vom Dasein Gottes.

Mit der erkenntnistheoretischen Selbständigkeit des ökonomischen Prinzips ist es ein für allemal nichts. Es war nur eine Frage selbstverständlicher Zweckmäßigkeit, den „wirtschaftlichen" Stoff aus den sonstigen Erscheinungen auszusondern und ihn einer besonderen Wissenschaft zu überantworten, aber es trifft nicht zu, daß eine jede Sonderdisziplin auch eine Sondermethode, ein Sonderprinzip für sich zu beanspruchen habe. Die Nationalökonomie hat sich aus den Staats- und Gesellschaftswissenschaften nur ganz allmählich, im Wege zweckdienlicher Arbeitsteilung abgezweigt, ihr Sondergebiet ist das materielle Bedarfsleben und seine Befriedigung, aber diese Absonderung betrifft nur den Stoff, aus dem materiellen Stoffe folgt aber noch nicht die Notwendigkeit eines materiellen Prinzips, es könnte sich gerade das umgekehrte Gebot ergeben, die Materie in die Sphäre des Geistig-Ethischen zu erheben. Man ist versucht hier den Kantischen Vergleich von territorium und domicilium (Kr. d. Urt., Einleitung) heranzuziehen; die ökonomischen Erfahrungsbegriffe haben ihren Boden (territorium) in der Natur als dem Inbegriffe aller Gegenstände der Sinne, aber kein Gebiet (ditio), sondern nur ihren Aufenthalt (domicilium), „weil sie nicht gesetzgebend, sondern die auf sie gegründeten Regeln empirisch, mithin zufällig sind".

Wenn Schumpeter den vom wirtschaftlichen Prinzip durchdrungenen Stoff der Volkswirtschaft den „ökonomischen Grundstoff" nennt, so klingt das harmlos, enthält aber die gerügte Vermischung von Phänomenen und Kategorien. Aber damit nicht genug, es enthält eine petitio principii, die petitio der natürlichen Kategorie. Das bestätigt sich bei näherer Betrachtung, die ergibt, daß der „herausdestillierte ökonomische Grundstoff" nicht einmal „unterhalb oder überhalb des Trennungsstriches zwischen natürlicher und sozialer Kategorie liegt, er ist, trotz der entgegengesetzten Behauptung, schließlich ein „unvermischtes Destillat" aus rein-ökonomischer Herkunft. Ich glaube in meiner Abhandlung: Das Reinökonomische im System der Volkswirtschaft den genügenden Beweis hierfür erbracht zu haben (Conrads Jahrb. 57. Band, S. 274, 294).

9. Die Bedeutung der sozialen „Machtverhältnisse".

Trotz aller Zugeständnisse, die ihnen die Logik der Tatsachen abnötigt, suchen die Vertreter der kritisierten Schule die Bedeutung der sozialen Kategorien und der sozialen „Machtverhältnisse" derartig herabzusetzen, daß nur jene nackte naturalistische „Monroedoktrin" übrig bleibt: Natürliche Produktivität und ihr allein entsprechende natürliche Gütermengen, die sie in loser Summierung als „Sozialprodukt" bezeichnen, daneben die natürlich kausale Wirkung der psychologischen, subjektivistischen Wertungen der Produkte, das sind ihr die Grundlagen für die Erklärung aller nationalökonomischen Erscheinungen. Was die Bedeutung der sozialen Machtverhältnisse betrifft, so werden ihnen höchst widerspruchsvoll erst die tiefsten Komplimente gemacht, um sie am entscheidenden Ende zur Bedeutungslosigkeit zu verurteilen.

Man müßte, sagt v. Böhm a. a. O., „heutzutage ein Idiot sein, wenn man einen Einfluß der sozial geschaffenen Einrichtungen und Maßnahmen auf die Güterverteilung leugnen wollte". Alle Einkommenszweige, sagt Schumpeter (Grundprinzip der Verteilungslehre, S. 21), „überhaupt alle die Dinge, mit denen es die Theorie zu tun hat, sind zugleich ökonomisch und historisch-rechtlich, zugleich ökonomischer Gesetzmäßigkeit und sozialen Machtverhältnissen unterworfen". „Beide scheinbar entgegengesetzten Behauptungen sind ruhig als berechtigt und miteinander kompatibel anzuerkennen: das Wirtschaftsleben ist das Geschöpf ökonomischer und das Geschöpf sozialer Notwendigkeiten." Damit werde bis zu einem gewissen Grade auch z. B. dem Standpunkte Stammlers Rechnung getragen. Auch Stolzmann, sagt Schumpeter in seiner „Theorie der Entwicklung" S. 16, „könnte gegen dieses Arrangements, in dem keinerlei Behauptung liegt, nichts einwenden". „Wir fügen der Qualifikation „„bei gegebener Technik"" noch die Worte hinzu: „„und gegebener Organisation"". „Das sei auch der herrschende Sprachgebrauch. Aber das Zugeständnis geht noch weiter: „Die sozialen Machtverhältnisse — dies Wort mit entsprechendem Inhalt gefüllt (eine Forderung, die von den Autoren, die damit operieren, allerdings niemals (?) erfüllt worden) hätten uns ... sehr viel mehr und sehr viel Tieferes (sic) zu sagen ... Die sogenannten Machtverhältnisse — wiederum im besten und reichsten Sinne dies viel mißhandelten Schlagworts — sind der Farbstoff, mit dem das Panorama der Geschichte gemalt ist" (a. a. O. S. 14, 15). Worin besteht nun aber der „tiefere Sinn", von dem Schumpeter spricht? Er sagt uns das bald hinterher S. 15 und sodann S. 52: Es ist das durch und durch wiederum ganz naturalistisch-reinökonomisch gedachte Grenzproduktivitätsgesetz. Er spricht an dieser Stelle zwar nur von der Höhe des Arbeitslohns, aber für den Bezug aus dem anderen Produktionsfaktor, dem Boden, also für den Bezug der Grundrente, erklärt er später dasselbe Gesetz als maßgebend. Die Arbeiterschaft, sagt er, nimmt am „Sozialprodukt" teil im Verhältnis der Größe des Grenzprodukts, d. h. des produktiven Beitrags, der Grenzproduktivität oder der Grenzeffizienz der Arbeit zu den analogen Größen der übrigen Produktionsfaktoren. Daß er aber unter dieser produktiven „Effizienz", m. a. W. unter der Leistung der kooperierenden Produktionsfaktoren nntereinander, lediglich die naturale Leistung und nicht irgendwelche Effizienz sozialer Faktoren, insbesondere der sozialen Machtverhältnisse verstanden wissen will, darüber läßt er uns keinen Zweifel. Das zweideutige Wort „Leistung" sei „nicht im Alltagssinne eines Verhaltens des leistenden Subjekts ... zu verstchen, sondern im technischen (?) Sinne, worin Leistung nichts anderes als relative produktive Nützlichkeit in Rücksicht auf den von ihr abhängigen produktiven Erfolg zu verstehen". Das also ist der „tiefere Sinn" der Grenzproduktivität, und Schumpeter teilt ihr jetzt — merkwürdiger mit derselben Überschwänglichkeit, womit er die doch sonst als bloßes Schlagwort und „Phrase" von ihm bezeichneten Machtverhältnisse würdigte — die Rolle „einer der wichtigsten Elemente des Völkerschicksals" und die Eigenschaft „einer der wichtigsten Indizes der sozialen (!) Vorgänge" zu. Deshalb, so erläutert er den naturalistischen Sinn der Worte noch näher, „spricht die (?) Theorie auch (!) von „„produktiven Leistungen"" der Produktionsfaktoren und nicht etwa von produktiven Leistungen der Besitzer dieser Faktoren" (S. 16).

So Schumpeter, dem ich nur deshalb in dieser Ausführlichkeit das Wort gab, weil er in anerkennenswerter Deutlichkeit die Meinung der übrigen Vertreter der naturalistischen Schule, besonders diejenige

v. Böhms zum scharfen Ausdruck bringt, auch ferner deshalb, weil seine widerspruchsvollen Worte in ihrem Hin- und Herschwanken zwischen der Bedeutung und der Bedeutungslosigkeit der Machtverhältnisse wieder einmal die notwendige Inkonsequenz aller Theorien kundgeben, die sich dem Aut-aut- oder einseitig dem einen Prinzip ergeben. Sie bestätigen uns noch einmal, wie alle wirtschaftlichen Erscheinungen und die ganze Volkswirtschaft notwendig von beiden Kategorien zugleich beherrscht werden, und wie deshalb ihr Monismus und nicht ihre Zerreißung in „Gruppen" und gar die Herausarbeitung eines „rein-ökonomischen Grundstoffes" gerechtfertigt ist. Dabei bliebe, wie v. Böhm ausdrücklich zugibt, für die Kategorie der sozialen Machtverhältnisse ein allzu bescheidenes „Plätzchen" offen, sie könnten an den Ergebnissen der natürlichen Faktoren allzuwenig ändern. Durch künstliche (?) Machtmittel, so weist sie v. Böhm in die Schranken zurück, kann der durch das natürliche Produktivitätsgesetz gegebene Anteil der einzelnen Klassen am Sozialprodukt, nicht wesentliche Änderung erfahren. Auch wenn es z. B. den Arbeitern geglückt sei, durch ihre Organisationen einen höheren Lohn zu erwirken, so sei dessen Dauer nur dadurch gewährleistet, wenn ihn vorher die Unternehmer durch Ausnützung ihrer monopolartigen Machtstellung unter der Höhe des „Grenzprodukts" zurückgehalten hatten. Über dessen Höhe hinaus sei dauernd auch für die Arbeiterschaft nichts zu wollen, immer „rückt der Arbeitslohn vom Punkte des Machtdiktats wieder an das Niveau des Grenzprodukts zurück, es geht die neue künstliche auf die natürliche Ordnung zurück. Das Machtdiktat kann nicht gegen, sondern nur innerhalb der ökonomischen (was heißt das?) Wert-, Preis- und Verteilungsgesetze wirken, sie aufhebend, sondern sie bestätigend und erfüllend". Damit ist die rein-ökonomische Monroedoktrin ganz in ihre Rechte eingesetzt: die „ökonomischen" Gesetze sind gleichbedeutend mit der rein-ökonomischen Gesetzmäßigkeit, wie sie in ihrer Ausschließlichkeit allein in das System der Grenznutzenlehre hineinpaßt. Es gibt nur einen natürlichen Wert, nur eine natürliche Verteilung, einen auf die natürliche Höhe des Grenzprodukts der Arbeit gestimmten Lohnsatz, ja einen „natürlichen Kapitalgewinnsatz" und eine „natürliche Grundrente". All diese Ausdrücke finden sich z. B. bei v. Böhm a. a. O., S. 245, 248, 260, 265. Näheres in meiner Abhandlung über das Reinökonomische, S. 303—305.

In der Tat ein „armseliges Plätzchen", ein stilles Altenteil, das nach dieser Theorie den sozialen Machtverhältnissen vergönnt ist, die doch das Panorama der Geschichte malen und das Schicksal der Menschheit bestimmen sollen! Und wie will nun die Schule nach Ausschaltung dieser bestimmenden Sozialfaktoren einen positiven Ersatz dafür durch Einsetzung ihrer naturalistisch-produktionstechnischen, individualistisch-atomistischen, einzelwirtschaftlich-psychologischen Mengen- und Nutzenbetrachtung gewinnen?

Stellt sich doch Schumpeter in richtigem Gefühle von selbst die Frage (S. 16): „Hat denn aber der ökonomische (er meint: den reinökonomischen) Problemkreis gegenüber der Soziologie, hat im besonderen das Verteilungsproblem gegenüber den Machtverhältnissen ausreichende Autonomie, um für sich behandelt zu werden, m. a. W. bestimmen die sozialen Machtverhältnisse nicht etwa unmittelbar — und die Wert- und Preisgesetze außer Kraft setzend, die Verteilung des Produktionsertrages?" Und ferner: „Wenn die Organisationsformen der Volkswirtschaft nicht mit den Mitteln der „„ökonomischen"" Theorie, sondern nur „„soziologisch"" zu erklären sind . . . und wenn jeder dieser Organisationsformen eine besondere Gestaltung der Wirtschaft entspricht — was bleibt da für eine Theorie, die darauf keine Rücksicht nimmt?" Schumpeter

antwortet mit verblüffender Sicherheit: „Sie nimmt ja Rücksicht darauf, und nimmt die für sie wesentlichen Charakterstücke einer jeden (!) Organisationsform unter ihre Voraussetzungen auf, um den Ablauf des Wirtschaftsprozesses in jeder derselben zu untersuchen." Es bleibe ihre besondere Aufgabe, „gegenüber der Aufgabe der Erklärung des Zustandekommens und der Charakterisierung der Organisationsformen: zu zeigen, wie sich innerhalb (sic) jeder (?) Organisationsform das Wirtschaftsleben gestaltet". Schumpeter nennt auch das wieder die tiefere Frage.

Nun ist schon diese Frage recht zweideutig gestellt, denn die Worte: innerhalb jeder Organisationsform können bedeuten entweder: innerhalb aller Organisationsformen, sie mögen sein welche sie wollen oder aber: innerhalb der jeweilig gegebenen besonderen Organisationsform, in der sich das Reinökonomische des Wirtschaftslebens nach Maßgabe der Verschiedenheit der Form auch verschieden gestaltet und eine ganz verschiedene Bedeutung erlangt. Schumpeter hat augenscheinlich das erstere im Sinn: die Form wechselt, aber die Gesetze des Reinökonomischen bleiben dieselben. Und so geht denn auch die Antwort auf die von ihm gestellte Frage im entscheidenden Punkte am Thema vorbei, das überhaupt nicht das Zustandekommen und die Charakterisierung der einzelnen Organisationsformen zum Gegenstande hat. Das wäre vielmehr wirklich die Aufgabe einer anderen Wissenschaft, es wäre die Aufgabe einer soziologisch-historischen Betrachtung. Für die theoretische Volkswirtschaftslehre jedoch handelt es sich nicht um das Zustandekommen und die Charakterisierung der einzelnen Organisationsformen, sondern lediglich um die Wirkungen, die eine jede von ihnen in ihrer Verschiedenheit auf den reinökonomischen Stoff ausübt und dadurch ganz verschiedene Phänomene zustande bringt. Denn wir wissen ja nun längst, es gibt keine sozialen Phänomene und auch keine Gruppen von solchen, denen ausschließlich natürliche Kategorien zugrunde liegen. Wie die Regelung ohne Anwendung auf einen naturgegebenen Stoff in der Luft stehen würde, so würde der Stoff ohne eine regelnde Organisation keine soziale Erscheinung ergeben. Es gilt auch hier entsprechend, was Kant über die Isolierung von Anschauung und Verstand sagt: Begriffe ohne Anschauung sind leer, aber Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Ins Soziale übersetzt: Der rein-ökonomische Stoff ohne die ihm aus der Regelung kommende Gestaltung ist wüst und blind, die Regelung ohne den geregelten Stoff bleibt abstrakt und leer, die sozialökonomischen Erscheinungen sind ebensogut ein Produkt von beiden, wie die Erfahrung ein Produkt von Sinnlichkeit und Verstand. Der reinökonomische „Grundstoff" in seiner Isolierung ist solch ein blinder Begriff. Natürliche und soziale Kategorien ergeben nur in ihrem Zusammenwirken sozialwirtschaftliche Phänomene.

Es ist ein Widerspruch, wenn Schumpeter mit dem uns bekannten Satze anfängt, daß alle Dinge, mit denen es die Theorie zu tun hat, zugleich ökonomischer Gesetzmäßigkeit und sozialen Machtverhältnissen unterworfen sind, den Satz aber so fortsetzt: „Aber nicht so, daß etwa beide nebeneinander stünden und man mit beider koordinierter Hilfe zum ökonomischen Resultat gelangte, sondern so, daß beide verschiedene Problemreihen behandeln und ihr Resultat füreinander Daten sind, während innerhalb der einzelnen Problemreihe methodische Autonomie (?) herrscht und man die spezifischen Probleme durch Appell an die anderen nicht lösen, sondern höchstens die Diskussion trüben und den Mangel einer Lösung verdecken kann." Und ferner: „Nur in ihren Anfängen versucht die Wissenschaft solche Ausmalung" des volkswirtschaftlichen Gesamtbildes. Nebenbei: v. Böhm nennt sie, polemisch gegen mich gewendet, eine Art Plein-Air-Malerei. Bezeichnend sind dann die weiteren Worte Schumpeters: „Die Erkenntnis der Vielheit der Erkenntnisobjekte ist im Grunde eine sehr bittere Pille, und nicht gleich schluckt man sie. Denn das Erkenntnisobjekt ist bleich und schemenhaft, und es ist schöner, im vollen

Leben zu wühlen. Ist es aber einmal so weit, daß die Erkenntnisobjekte sich scheiden, dann nützt uns nichts mehr gegen die Notwendigkeit, ein jedes für sich vorzunehmen, wenn es mit unserer Erkenntnis überhaupt weiter gehen soll."

Nun ist es richtig, eine Scheidung der beiden Kategorien, wie sie ernstlich zuerst *Rodbertus* und *Marx* vorgenommen haben, ein solcher erkenntnistheoretischer Dualismus, war der epochemachende Anfang einer besseren Wissenschaft, aber das war nur ein Mittel zum Zweck, zum Zwecke einer vollkommneren *Synthese* und zur Erfassung der *einheitlichen* Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit kann nur als ein Ganzes gewürdigt werden, und die bitteren Pillen, die uns *Schumpeter* zu schlucken gibt, können wenig dazu verhelfen. Die Erkenntnis, glaube ich, kommt erst „weiter", wenn sie gerade das alte Hausmittel der *vor*wissenschaftlichen Apotheke aus der naiven Jugendzeit des naturalistischen Zeitalters zurückweist: eine „Naturlehre" der Volkswirtschaft. Ich kann in der rein-ökonomischen Theorie keinen Fortschritt erkennen, ich halte sie für einen Anachronismus und Rückschritt. Die Wirklichkeit bietet nur *ein* Erkenntnisobjekt und nicht deren mehrere. Als Ganzes gewürdigt, zerfällt sie nicht in getrennte Erscheinungsgruppen und getrennte „Problemreihen", ganz abgesehen davon, daß man *schließlich* ganz einseitig eine einzige Problemreihe ins Auge faßt, die rein-ökonomische, und den sozialen Faktoren daneben kaum das besagte Gnadenplätzchen verstattet. Solche Einseitigkeit kann uns nur ein *Zerrbild* der Wirklichkeit vormalen, sie führt zu dem Phantasma, das man als „*abstrakte* Gesellschaft" bezeichnet hat, sie führt zu theoretischen Utopien, wie die *alten* Utopien zu solchen *sozialer* Art geführt haben. Der letzte Sinn der Volkswirtschaft kann nicht der natürlich-technischen Quantitätenbetrachtung und der Psychologie der Einzelseele entnommen werden, es geht auch nicht an, *erst* eine hierauf gestützte reine Ökonomie aus sich heraus darzustellen, und dann *hinterher* zur Ausfüllung der gelassenen „Lücke" den einseitigen und schiefen Aufbau der Theorie durch nachträgliche Einfügung der aus den Machtverhältnissen stammenden Einflüsse stückweise verbessern zu wollen. Das käme zu spät, der Aufbau müßte von Grund auf noch einmal vollzogen werden. Es bleibt kein anderer Weg, als den Stoff *in seiner sozialen Prägung* von Hause aus zu erfassen.

Erst damit gelangen wir zum einheitlichen und einzigen, zum sozialen „Erkenntnisobjekt". Es ist für die systematische Erkenntnis gerade umgekehrt, wie die Grenznutzenlehre meint, nicht der Gang von der Einzelwirtschaft zur angeblich „resultierenden" Volkswirtschaft, sondern der Gang von dieser zu jener ist der gebotene. Erst wenn der Bau und das Leben des volkswirtschaftlichen Gesamtkörpers klar vor uns liegt, kann Wesen und Funktion der Einzelglieder verstanden werden. Die Einzelwirtschaften machen nicht die Volkswirtschaft aus, es macht diese die ersteren zu dienenden Organen. So ist auch die neuerdings viel umdeutete *Privat*wirtschaftslehre nur ein sekundärer Ausschnitt aus der Volkswirtschaftslehre, sie ist die Lehre, wie sich die Einzelwirtschaft mit ihren Interessen in die Zwecke der Gesamtwirtschaft am besten einfügt und sie sich dadurch für ihre Zwecke nutzbar macht.

Von der vorgetragenen sozialorganischen Auffassung der Volkswirtschaft hebt sich am schroffsten, aber klarsten, die entgegengesetzte

Theorie eines neuesten Vertreters der „reinen" Ökonomik ab, die erwähnte „rein psychische" Theorie *Liefmanns*. Gerade durch diese *Abhebung* von unserer Betrachtungsweise ist sie besonders geeignet, die letztere um so markanter klarzustellen. Denn die beste definitio ist immer auch eine determinatio, eine negatio. Der Gegensatz läutert. Ist die Volkswirtschaft nach unseren Darlegungen ein autogenes sozialethisches *Zweck*gebilde eigener Art, ein autochthones Gebilde der Wirklichkeit, so leugnet *Liefmann* vergebens einen „Zweck in der Volkswirtschaft" überhaupt.

Es gebe, behauptet er, nur zwei Arten von Zwecken, Zwecke der Einzelnen und Zwecke von Gemeinschaften mit eigener Vertretung und eigenem Vermögen, so vor allen den Staat als politische Gemeinschaft und als Fiskus. Dagegen fehle der *sogenannten* Volkswirtschaft durchaus der Charakter eines sozialen Zweck*subjekts*. Sie sei deshalb überhaupt keine „Wirtschaft", kein Gesamtkörper mit einem „sozialen Wirtschaftsplan" und einer angeblichen „Arbeitsgemeinschaft". Das sei ihr nur alles angedichtet. Jedermann wisse, daß das Charakteristikum des heutigen Tauschverkehrs seine Plan*losigkeit* sei. Keine „Gemeinschaftsbeziehungen", keine gleichgerichteten Zwecke, sondern im Gegenteil *gegensätzliche*, *widerstrebende* Beziehungen der Einzelnen, meint er, führen zum Tauschverkehr, die sozialrechtliche Ordnung, insbesondere das Privateigentum, diene gerade dazu, die auseinandergehenden, widerspruchsvollen Interessen voneinander abzugrenzen und gegeneinander zu sichern.

Aber *Liefmanns* individualistischer Übereifer übersieht, daß das Wesen *aller* Gesellschaft gerade in der „ungeselligen Geselligkeit" liegt, wie sie uns *Kant* lehrte, in dem begrifflichen „Antagonismus" von Individuen und Gesellschaft. Dieser aller gesellschaftlichen Bildung immanente Begriff schließt diese nicht aus, sondern *macht* sie erst. *Liefmann* übersieht, daß Wesen und Wirksamkeit des sozialrechtlichen Systems der Volkswirtschaft gerade in der Aufgabe besteht, allererst eine Ordnung in das Chaos der antagonistischen Einzelbestrebungen hineinzubringen, und daß es ihm in den Einzelstadien langsamer historischer Entwicklung schlecht oder recht auch gelungen ist, eine solche Ordnung zu schaffen. *Liefmann* übersieht mit allen Subjektivisten die in Bergen von Tatsachen hervortretende Eigenwirkung der Rechts- und Wirtschaftsordnung, die als beherrschender und überragender Kausalfaktor wie ein rocher de bronce mitten im rastlosen Getriebe der volkswirtschaftlichen Wellenbewegung dasteht. Es handelt sich deshalb darum, das Wesen und die Wirksamkeit dieses Kausalfaktors *vorab* zu begründen, er ist kein, am wenigsten aus dem Individualprinzip, abgeleitetes Aposteriori. *Liefmann* und die anderen Individualisten versteifen sich vergebens auf die Darlegung der binnenwirtschaftlichen Motive der Einzelwirtschafter und ihrer „übergreifenden" Kontakte untereinander. Die Aufgabe der erkennenden Wissenschaft ist nicht die genetische Schilderung, wie die Motive der Einzelwirtschaften „zum Tauschverkehr führen" oder einstmals geführt haben, sondern sie besteht darin, das Wesen des *bestehenden* Tauschverkehrs in seiner *systematischen* Bedeutung, in der Gestalt des bestehenden Konkurrenz*systems*, eben *als* System im ganzen zu erfassen und *danach* die Funktionen und Handlungen der wirtschaftenden Individuen zu begreifen. Die individualistische Resultantenbetrachtung stellt die Sache auf den Kopf, wenn sie behauptet, daß die Einzelbegehrungen der Individuen, wie es *Liefmann* ausdrückt, die Volkswirtschaft „organisieren", zum mindesten aber verkennt oder verleugnet sie das, was wir in unseren philosophischen Darlegungen als das Wesen aller organischen *Wechselwirkung* erkannten. Wozu denn, ich wiederhole es, eine so peinlich

immer mehr in alle Einzelheiten ausgebaute Wirtschafts-, Eigentums- und Arbeitsordnung, wenn schon das Spiel der subjektiven Beziehungen die „Organisation" der Volkswirtschaft ergäbe? Cervantes hat bereits unbewußt eine derartige Umkehrung des organischen Zweckverhältnisses an dem ewig klassischen Votum Sancho Pansas gekennzeichnet: die Gedärme halten das Herz! Gedärme, Herz und alle die übrigen anatomischen Bestandteile jedes beliebigen leiblichen und noch mehr jedes geistigen Organismus erhalten allesamt miteinander ihr Wesen und ihre Funktionen aus der vorweg gegebenen höheren Einheit des übergeordneten Zweckgebildes in seiner ihm innewohnenden „Entelechie", wenn auch zuzugeben ist, daß die Individuen im Systeme der gesellschaftlichen und volkswirtschaftlichen Organisation eine recht eximierte und bevorzugte Stellung beanspruchen. Sie sind, wie wir wissen, nicht nur Mittel, sondern Zweck zugleich. Aber damit wird die klare Tatsache der völligen Abhängigkeit der Individuen nicht aus der Welt geschafft, aus der Welt der wirkenden Wirklichkeit.

Die Naturalisten kommen auch gar nicht darum, diese Wirklichkeit anzuerkennen. Aber hier setzt nun die bekannte Als-Ob-Betrachtung ein, mittels deren sie sich den unbequemen Konsequenzen entziehen. Lassen wir wieder Schumpeter sprechen: Nicht auf Grund eines bewußtplanmäßigen Zusammenwirkens, sagt er a. a. O. S. 7 ff., aber als Ergebnis (!) des Ineinanderspielens aller individuellen Nachfragen und Angebote kann man hier in alter, seit Quesnay geübter Weise alles, was in einer Wirtschaftsperiode vor sich geht, deuten als die Produktion und Verteilung eines „Sozialprodukts", es ergibt sich die Vorstellung (!) eines Ganzen, der Eindruck (!) eines sozialen Wirtschaftsplans, eines Pendants des Planes, wie ihn etwa der „Produktionsminister" im sozialistischen Staate entwerfen würde. Zwar liege die Existenz einer solchen planvollen Sozialwirtschaft ganz außerhalb des Gesichtskreises der einzelnen Wirtschaftssubjekte, da kein planvolles Zusammenwirken derselben gegeben sei, aber das Fehlen bewußter Motive und das Fehlen von Motiven überhaupt sei nicht dasselbe; es ergebe sich immerhin jene Vorstellung, jener Eindruck vom Ganzen eines sozialen Wirtschaftsplanes, „wie wenn" die Voraussetzung eines solchen gegeben sei. Wozu aber, fragt man, solches Als-Ob der Betrachtung, da ihr eine simple Wirklichkeit gegeben ist, und auch Schumpeter selbst seinen Gedanken noch dahin steigert: „Die volle Bedeutung der Grenzproduktivität zeigt sich eigentlich gar (!) nicht im einzelnen Betrieb, wenigstens dann nicht, wenn wir, wie zum Bestehen völlig freier Konkurrenz nötig ist, annehmen, daß der einzelne Betrieb ein Tropfen im Meere ist, d. h. daß sein Angebot an Produkten und die von ihm ausgehende Nachfrage nach Produktionsmitteln klein sei im Verhältnis zum Gesamtangebot und zur Gesamtnachfrage auf den bestehenden Märkten."

Alles, was wir oben über die Bedeutung des Als-Ob für das gesellschaftliche Gebiet im allgemeinen sagen mußten, das trifft nun auch für diesen speziellen Fall seiner Anwendung zu: Die Geisteswissenschaft bedarf keines Als-Ob, die Kategorien und die Gebilde der Freiheit sind unmittelbar gegebene Tatsachen, die ein besonderes und selbständiges Reich der Zwecke darstellen. Die Volkswirtschaft selbst ist eine solche Tatsache, ein Produkt der autonomen praktischen Vernunft, und es gilt auch hier die Anmaßung der theoretischen Vernunft, d. h. der naturalistisch-genetischen Kausalbetrachtung, als ob

sie allein den Grund alles Seins erbringen könnte, als solche zurückzuweisen. Es ist zurückzuweisen der Versuch der „reinen" Ökonomie, den sozialethischen Zweckplan durch den rein ökonomisch gedachten Plan einer dem Individuum unbewußten, aber doch als Ergebnis des Ineinandergreifens der einzelwirtschaftlichen Elemente zu ersetzen.

Schon v. Böhm hat einen solchen Gesamtplan behauptet und zu begründen versucht. Er sucht zu veranschaulichen, wie die kooperierenden arbeitsteilig ineinander greifenden Einzelbetriebe die Glieder eines Gesamtprozesses bilden, während sie „als selbständige Unternehmungen nur eine Zufälligkeit (!)" seien, da sie miteinander an der Herstellung eines (warum eines? v. Böhm berücksichtigt nicht, daß die Einzelbetriebe Produkte erzeugen, die zur Herstellung der verschiedensten „produktionsverwandten" Endprodukte dienen) bestimmten Endproduktes zusammenwirken und aus diesem als einer gemeinsamen Quelle ihre Vergütung finden müssen. „Das Stück", sagt v. Böhm, „bleibt Stück und kann nur lebensfähig sein als Teil eines lebensfähigen Ganzens." Es sei „nicht anders als wenn alle sich ergänzenden Teilbetriebe in der Hand eines Unternehmers ständen". Da haben wir also wieder mitten in der individualistischen Volkswirtschaft das Pendant des sozialistischen „Produktionsministers" (Näheres hierüber Zweck S. 409—414).

Wie sich doch die Extreme berühren. Um diesen reinökonomisch-technischen „Gesamtprozeß" steht es genau wie um den sozialistisch gedachten, einheitlich vom Zentrum aus geleiteten Produktionsprozeß: dieser einheitliche Gesamtprozeß ergibt nach beiden Konstruktionen ein festes „physikalisches Datum", wie es Mill nennt, als gemeinsamen dividendus, dessen Umfang sich allein nach der technischen Produktivität bestimmt, und dieses „Sozialprodukt" wird hinterher in die Anteile der Produktionsbeteiligten aufgeteilt. Wie ich schon Zweck S. 414 feststellte, lassen Marx genau so wie v. Böhm, nach Art einer Aktiengesellschaft eine Dividende vom Gewinn verteilen. Als ob sich selbst heute gleichsam erst alle Klassen und Individuen der Gesellschaft einträchtiglich zur arbeitsteiligen Gesamtproduktion zusammenschlössen, unbeirrt durch Erwägungen über die spätere Verteilung, rein nach den Regeln der Technik und nach Maßgabe des gegebenen natürlichen Nahrungsspielraums. Es gewinnt den Anschein, als ob eine Hand von oben her den Gesamtbedarf der Gesamtdeckung anpaßte und deren Harmonie in planmäßig bewußter Regelung herstellte. Der Sozialist Tugan-Baranowsky nennt eine solche Produktionsordnung denn auch geradezu eine „harmonische", teilt diese Eigenschaft aber, abgesehen von der Robinsonwirtschaft, wo Bedarf und Deckung naturgemäß zusammenfallen, nur der sozialistischen Wirtschaftsordnung zu. Dagegen versagt er sie dem bestehenden Konkurrenzsysteme, und wohl insofern mit etwas Recht, da hier die Harmonie zwischen Bedarf und Deckung, Nachfrage und Angebot, bekanntlich oft genug in Störung gerät, wie u. a. die Perioden der Unter- und Überproduktion, der Krisen und Geschäftsverflauungen genug Unstimmigkeit aufweisen.

In der Volkswirtschaft von heute steht es eben überall anders, als in der ideal ausgedachten sozialistischen Gemeinwirtschaft, ganz abgesehen von ihrer praktischen Durchführbarkeit. In der heutigen Volkswirtschaft sind zwar die Einzelwirtschaften im allmählichen Laufe einer langen historischen Entwicklung, infolge der zunehmenden Arbeitsteilung, aus dem Nebeneinander zum Ineinander eines volkswirtschaftlichen Gesamtprozesses zusammengewachsen, dessen tatsächliches Wesen aber seine privatwirtschaftliche Entstehung und Gliederung nicht verleugnen kann. Hier muß ein jeder für seine Person Fuß fassen, muß sehen, wo er stehe und bleibe. Wohl muß die arbeitsteilige Produktion, wenn sie reüssieren soll, in planmäßigem Ineinander arbeiten, ebensogut

als ob der Plan von einer Zentralstelle aus entworfen wäre. Das ist das Erfordernis einer technischen Notwendigkeit. Aber dies findet seine automatische Regelung durch das Gesetz von Angebot und Nachfrage. Nicht ein über den Menschen in den Lüften schwebender, in einem technischen „Gesamtprozeß" verkörperter objektiver Gesamtzweck, sondern die Einheit des Gesamtzwecks *und* der individualistischen Einzelzwecke ergibt den Organismus der Volkswirtschaft. Wehe dem Volke, wenn das Wechselverhältnis beider Zwecke getrübt und nicht mehr zusammenstimmt. Gesellschaft und Staat, hat man mit Recht gesagt, sind *vor* den Individuen, aber diese sind nicht bloß automatische Werkzeuge eines *abstrakten* Gesamtprozesses, der über sie als Persönlichkeiten gleichgültig hinwegsehen darf. Wenn die Arbeiter nicht vorweg ihren Lohn, die Unternehmer nicht vorweg ihren Gewinn gewährleistet sehen, so rührt sich kein Arm, kein Schornstein raucht, die Räder stehen still. Die bedingende Voraussetzung, der Motor aller Produktion, besteht in der erhofften Erzielung von Anteilen am gemeinsamen „Sozialprodukt".

Arbeit, Kapital und Boden sind, *technisch*, rein ökonomisch betrachtet, nur naturale, naturnotwendige Mittel zur Herstellung leibhafter „Produkte", sie tragen, ein jedes an seiner Stelle, zu einem auch technisch unabmeßbaren Teile hierzu bei. Aber — und hier zeigt sich der Dualismus im Wesen aller Produktionsfaktoren: bei *sozialer* Betrachtung sind die Mittel des Erwerbes, heute eines Gelderwerbes, ein Liquidationsmittel am Produkte Vieler und Anderer. Die drei am Gesamtprodukt partizipierenden Klassen und die ihnen angehörenden Individuen wachen eifersüchtig darüber, daß ihre eingeworfenen Leistungen mit dem Werte weitergegeben werden, den sie bei der Liquidation des Gesamtprodukts wieder aus ihm herausziehen, *realisieren*. Man produziert nicht für irgendein Ding da draußen, für eine von den Gelehrten ausgeklügelte abstrakte Gesellschaft, man produziert für die eigene Person. Wie kann das aber anders durchgeführt werden, als wenn, wie *Marx* sagt, ein *Preis*, ein Lohn, ein Gewinn gezahlt wird, der auf die Dauer die Zufuhr und die Reproduktion der Waren jeder Produktionssphäre gewährleistet? Der Preis der Produkte muß deshalb auf die Dauer so hoch sein, daß er die notwendigen Abfindungen an Lohn und Gewinn deckt. Der ganze Produktionsprozeß ist auf die Erzielung dieser Abfindungen zugeschnitten, er kann gar nicht ins Werk gesetzt werden, wenn nicht schon auf allen Einzelstufen der Produktion, von Betrieb zu Betrieb, vom Vormann zum Nachmann, ein Liquidationsmittel für die spätere Einlösung der Anteile am gesellschaftlichen Produkt geschaffen wird. Es wird, wie *Rodbertus* es treffend versinnbildlicht, auf allen durchlaufenden Zwischenprodukten der Preis als Wert „notiert", den die Produzenten und Verkäufer sowie die sonstigen Anteilsberechtigten aus den zerstreuten Partikeln des Nationalproduktes wieder einlösen. Auf den Märkten aber vollzieht sich die große Bilanz. Sie muß aufgehen, wenn die Einzelbetriebe richtig kalkuliert und ihre Schuldigkeit getan haben, was für sie allerdings bei der „Anarchie" des sich selbst überlassenen Verkehrs (Lassalle) manchmal recht schwer ist. Der Markt ist das große clearing house der Volkswirtschaft, wo Forderungen und Gegenforderungen ihren Ausgleich finden, er ist der Vollstrecker der volkswirtschaftlichen Zweckgesetze. Der Wert ist, wie *Rodbertus* sagt, medium der Verteilung. Die austauschenden Kapitalisten realisieren die in Geldpreisen

bezifferten Verteilungsquoten, die sie in Gestalt der Lohnabfindungen und Auslagen vorausgezahlt haben, einschließlich ihrer eigenen Gewinne. Sie sind heute als Leiter der gesamten Volkswirtschaft die Distributeure auch für die anderen Klassen, Geschäftsführer ohne Auftrag, negotiorum gestores. Man könnte sie auch den Inkassomandataren vergleichen; denn sie ziehen die Werte ein, die ihren Vormännern zukommen und die sie von ihnen übernommen haben. Die Werte selbst aber sind nichts anderes als der automatische Kontrollapparat eben jenes großen Zweckplans der Volkswirtschaft, sie begleiten und überwachen den Gang der Technik und zugleich der Bewertung, von der Rohproduktion bis zur Aufteilung der fertigen Produkte an die letzten abfindungsberechtigten Konsumenten.

Erst solch eine sozialorganische Betrachtung im großen gibt auch den Individuen ihr gebührendes Recht. Das „Sozialprodukt" ist keine rein-ökonomisch gegebene *Menge materieller Güter*, es ist eine Summe von *Werten*, prädestiniert zur Befriedigung der anteilsberechtigten Individuen, deren aufgelaufene Anteile schon als angesammelte Bestandteile in dieser Wertsumme enthalten sind. Die Individuen kommen nicht hinterher an einem vorweggegebenen dividendus nach Maßgabe irgendeines unmöglichen rein-ökonomischen Zurechnungsgesetzes zu ihrem Rechte, ihr Recht ist ein primäres, jeder Produktionsakt ging mit einem gleichzeitigen Verteilungsanspruche parallel. Die Zurechnung beruht nicht auf einem rein-ökonomischen Beitragsgesetze, sie ist nicht nur natur-, sondern entscheidend sozialnotwendig bedingt, ein Produkt der Machtverhältnisse, die sich die Grenznutzenlehre vergebens bemüht, als inhaltlose Phrase hinzustellen. An die Stelle der fingierten abstrakten Gesellschaft tritt eine durch Recht und Sitte geschaffene konkrete Gesellschaftsordnung, die immer einem jeweils bestimmt geordneten Verhältnis zwischen der Gesellschaft und den Individuen entspricht. Und nur deshalb können sich diese in den festen Bau jener Ordnung einfügen, weil diese ihre Interessen mit umschließt. Die subjektivistische Lehre dagegen hat die Sachen an die Stelle der Personen gesetzt, sie hat über all ihrem Subjektivismus das Subjekt vergessen, dem nur der Anteil zufällt, den ihm das kalte Produktivitätsgesetz übrig läßt. Sie setzt an die Stelle ihres angeblichen Subjektivismus das überobjektivistische *Quantitäten*verhältnis toter Gütermassen.

Es ist wieder *Schumpeter*, der dies Verhältnis in eine allerextremste Formel gebracht hat. Die Elemente, sagt er, auf denen sich der ökonomische Grundstoff aufbaut, „sind jeweils irgendwelche Gütermengen", er nennt das rein-ökonomische System geradezu ein Elementensystem, ein „System von Güterquantitäten oder ein eindeutig bestimmtes Gleichungssystem von interdependenten Güterquantitäten". Ja er steht nicht an, dies höchst materiell gedachte „Interdependenzsystem" so zu erläutern: „Wir wollen überhaupt nicht auf die handelnden Menschen sehen, sondern nur auf die Gütermengen in ihrem Besitze". „Wir wollen die Veränderungen oder richtiger eine gewisse Art von Veränderungen beschreiben, wie wenn sie sich automatisch vollzögen, ohne die Menschen, die dieselben tatsächlich bewirken, weiter zu beachten". *Schumpeter* hat später dies objektivistische Elementensystem allerdings dahin ergänzt, daß er sagt, die ineinanderwirkenden Elemente „sind jeweils irgendwelche Gütermengen oder (!) individualpsychologische Wertgrößen, wobei es im allgemeinen eine Frage der Zweckmäßigkeit ist, ob wir terminologisch auf die einen oder anderen das Hauptgewicht legen — ob wir unsere Elementarsysteme als Systeme von Güterquanten oder von individualpsychologischen Wertgrößen definieren: denn in beiden Fällen tun wir ja doch im Wesen ganz das gleiche".

Ganz ähnliche Ausführungen finden wir schon bei v. *Wieser*. Er meint, daß man die Nutztheorie der Grenznutzenlehre sehr wohl

die Quantitätentheorie nennen könnte, der Name Nutztheorie sei nur deshalb bezeichnender, weil sie den Ursprung des Wertes aus dem Nutzen ableite, der aber von den Quantitäten abhängig sei. In der Tat ist dies vom Standpunkte der naturalistischen Lehre aus gleichgültig, die Theorie bleibt eine Theorie der Quantitäten: die Bedürfnisse werden auf die Quantitäten projiziert, der Umfang der gegebenen Quantitäten gibt den Ausschlag dafür, bis zu welchem „Grenznutzen" herab die Bedürfnisse befriedigt werden können, die Grenznutzenlehre hat davon ihren Namen. Sie ist der unsozialen Wirtschaft des Robinson entnommen, der allerdings nur mit seinen Bedürfnissen und den ihm gegebenen Deckungsmöglichkeiten zu rechnen hat. Der Umfang und die Skala seiner Bedürfnisbefriedigung hängt ganz davon ab, was er mit seiner Arbeit aus dem Stoffe der gegebenen Quantitäten erzielen kann.

Nun hat die Grenznutzenlehre diese Quantitätentheorie allerdings auch ins Soziale zu übersetzen versucht, denn wir sahen, sie wäre sonst keinen Schuß Pulver wert. Zu diesem Zwecke hat sie die Volkswirtschaft per analogiam als „großen Robinson" behandelt, als Einzelwirtschaft im großen Stile unter Ausschaltung aller sozialen Kategorien und aller sozialen Regelung und Rechtsordnung. Auch hier, in der Volkswirtschaft von heute, als Einheitswirtschaft betrachtet, bilden nach v. Böhm die Vorräte der Gütermengen, letzthin aber die Mengen an originären Produktivkräften (Arbeit und Bodennutzungen) das große „Reservoir", aus dem die Einzelbedürfnisse aller Wirtschaftssubjekte mit der durch ihre Schätzungsziffern angezeigten Kraft ihre Befriedigung an sich „saugen", und von der Größe und der Art dieses großen Saugapparats, den v. Böhm mit einem Pumpwerke vergleicht, hängen Grenznutzen, Grenzpreis und Grenzabfindungen ab. Die Lehre hat dabei unbeachtet gelassen, daß die Volkswirtschaft keine rein-ökonomische Einheitswirtschaft, daß sie kein Robinson, weder ein großer noch ein kleiner ist, auch nicht aus einem aggregatartigen Vereine solcher „Einzigen" besteht. Der Volkswirtschaft fehlen eben jene beiden „Elemente", aus denen die Grenznutzenlehre ihre Gesetze ableitet: die Einheit eines vorabgegebenen Gütervorrats und die Einheit des wertenden Wirtschaftssubjektes, das sich im Besitze jener Einheit befinde. Die Gesellschaft als solche besitzt nicht, sie wertet nicht, das tun — und soweit ist Liefmann im Rechte — nur die besitzenden und wertenden Individuen. Auch kein Produktionsminister ist da, der diese Funktionen für sie wahrnimmt, es gibt keinen Kollektivbesitz, keine kollektive Arbeitsgemeinschaft, kein kollektives „Sozialprodukt" und keine kollektive Wertung. Es bleiben überall nur die Individuen und ihr bewerteter Privatbesitz. Ich habe auch in allen meinen Schriften die unzureichenden und sich überdies widersprechenden Mittel zurückweisen müssen, durch welche die Grenznutzenlehre die Brücke von der Robinson- zur großen Sozialwirtschaft zu schlagen suchte, nämlich einmal durch die äußerliche Analogie zwischen beiden, die ein gar zu hinkendes Gleichnis vorstellt, weil es aus den angegebenen Gründen an jeder Vergleichungsmöglichkeit zwischen den beiden heterogenen Wirtschaften fehlt, und dann wieder durch das Mittel einer Resultantenbetrachtung, wonach die Sozialwirtschaft „nur ein Resultat des Ineinandergreifens und Zusammenwirkens der einzelwirtschaftlichen Elemente" sei.

Die Grenznutzenlehre scheitert an ihrem rein-ökonomischen Eigensinn. In dem beliebten „Elementarfall" der isolierten Einzelwirtschaft, wie in der ihr mechanisch nachgebildeten großen „Einheitswirtschaft", kommt wie gesagt nur das Verhältnis des Menschen oder einer Mehrheit von Menschen zur Natur in Frage, während das Wesen einer jeden gesellschaftlichen Wirtschaft auf dem Verhältnis von Person zu Person oder von einer Klasse von Personen zu anderen Personenklassen beruht, ein soziologischer „Elementar"satz, den die Grenznutzenlehre eben verkennt. Um es zu wiederholen: In der Einzelwirtschaft sind zwei feste und allerdings rein-ökonomische Summen gegeben: der natürliche Gesamtbedarf des Subjekts und die ebenso von Natur gegebene Gesamtdeckung, das bestmögliche (optimale) Gesamtprodukt und die davon abhängige bestmögliche Gesamtbefriedigung. An die Stelle dieser beiden festen Grundelemente werden durch die unmotivierte Übersetzung in das Soziale zwei unzulängliche Surrogate gesetzt: an die Stelle der natürlichen Gesamtdeckung das quasigesellschaftliche Gedankending eines als einheitlich fingierten, unbesehen als gegeben angenommenen „Sozialprodukts", an die Stelle des einzelwirtschaftlichen Bedarfs eines Robinson die ebenso einheitlich fingiert gegebene Summe einer „Sozialkonsumtion" in der Gestalt der äußerlich summierten Kaufkraft der Einzelkonsumenten. Dadurch bewegt sich diese Lehre im Kreise: erst unternimmt sie, das Sozialprodukt nach der produktiven Wirksamkeit der es erzeugenden naturalen Produktionsfaktoren an deren Besitzer aufzuteilen, also deren Kaufkraft zu bestimmen, dann aber doch wieder diese nämliche Kaufkraft als Bestimmendes einzusetzen, weil sie es ist, die je nach ihrer Stärke den Konsumenten die Macht verleiht, ihre Deckung aus dem „Reservoir der originären Produktivkräfte an sich zu saugen".

Der Zirkel kann erst schwinden durch Einfügung eines darüber stehenden sozial zu begründenden obersten Zweckes, wonach in der beschriebenen Weise jeder Produktionsfaktor von Hause aus gleich mit dem Werte eingewiesen wird, den er bestimmungsgemäß auf dem Markte wieder einlöst. Erst das ergibt eine Erklärung in einem Zuge, es ergibt die große volkswirtschaftliche Gleichung von Angebot und Nachfrage, von Verkaufskraft und Kaufkraft, von Deckung und Bedarf. Das Sozialprodukt ist keine fertige Quantität, er ist ein luftiger Phantasiebegriff, so real er dem oberflächlichen Blicke erscheint, er ist ein Summenbegriff, ein Abgeleitetes, der erst seinerseits der Ableitung und Begründung bedarf. Sonst stehen unverbunden Quantitäten gegenüber, die Quantitat des Bedarfs und die der Deckung. Jede Quantitatentheorie aber versagt, wenn die Quantitäten selbst versagen: die Quantitäten des Bedarfs und die der Deckung stehen sich unerklärt und mechanisch auf dem Markte gegenüber, wenn nicht zuvor die ganze Anlage des volkswirtschaftlichen Zweckgebildes erklärt wird, die das Wunder des harmonischen Zusammenstimmens beider Elemente herbeiführt.

Woher aber nun dies „Zweckgebilde", welches ist der Ursprung und das Wesen der es zusammenhaltenden „Machtverhältnisse"? So lautet die entscheidende Schlußfrage. Von Wieser antwortet ganz treffend: „Der wesentliche Inhalt der geltenden privaten Wirtschaftsordnung und damit der privaten Wirtschaftsverfassung ist ungeschrieben (theor. Sozialökonomik S. 399). Aber sie ist da, sie ist keine Fiktion des Als-Ob, ihre Regelung ist eine mittelbare, aber

deshalb nicht weniger wirkungsvolle Folge der Eigentumsordnung und alle der sich mehrenden Einzelgesetze, sie ist kein direktes, produktionstechnisches Gesetz im Sinne der „einfachen Musterwirtschaft“, wie sie v. Wieser in Analogie mit der sozialistischen Wirtschaftsordnung bezeichnet, sie ist, wie es Stammler ausdrückt, keine Regelung am kurzen sondern am langen Seile der Rechtsordnung, die aber im Erfolge einen sozialen Organismus automatisch ergibt, der aber nicht anders und vielleicht, weil er die psychologische Natur der Menschen berücksichtigt, besser und geräuschloser wirkt, wie es eine noch so genial ausgedachte sozialistische Zwangs- oder Planwirtschaft zustande bringen möchte. Sie ist schon eine Planwirtschaft, wenn auch noch so locker gefügt. Man könnte sie vielleicht, wenn man den richtigen Kern ihrer von Lassalle und Liefmann geltend gemachten Planlosigkeit berücksichtigt, vielleicht als planlose Planwirtschaft bezeichnen, ein Oxymoron, das nicht weniger Berechtigung hätte, wie der von Kant geprägte Begriff der ungeselligen Geselligkeit. In diesem Sinne liegt der Volkswirtschaft wirklich ein Plan zugrunde, der allerdings immer und immer mehr der reformierenden Hand bedarf.

Die richtig verstandene und durchgeführte „Planwirtschaft“ wäre kein neuer Plan, sie wäre nur eine bessere Gestaltung des alten, und dürfte nicht weniger und nicht mehr sein, wenn sie, was doch zu verlangen, die Wirklichkeit und das Mögliche ins Auge fassen wollte, fern aller utopistischen Überschwänglichkeit. Da ein planvoller Zwang den wesentlichen Inhalt jeder Rechts- und Wirtschaftsordnung ausmacht, so ist die historisch bedingte Art des Zwanges nur mehr eine Frage des Maßes, sie ist nur eine Quantitätsfrage, eine Frage nicht des Wesens, sondern des Wie der Gestaltung. In diesem allgemein-philosophischen Teile beschäftigt uns aber nur das Wesen des Zwanges, vom Wie wird im speziellen Teile gehandelt werden. Über das Wesen des Zwanges lassen wir daher wiederum dem Philosophen das Wort, und zwar wieder unserem vertrauten Gewährsmann Kant.

Der Zwang muß in einem jeden von Menschen geregelten Organismus jene urwüchsige Kraft künstlich ersetzen, die im natürlichen Organismus der Lebewesen der energetische Zwang der Natur aus sich heraus erzeugt. Der Zwang, der das gesellschaftliche Kunstgebilde zusammenhält, ist nun ein innerer und ein äußerer. Ein jedes Ding der Natur, sagt Kant, wirkt nach natürlichen Gesetzen, alle Pflichten aber enthalten einen Begriff der Nötigung; die ethischen Pflichten eine solche, wozu nur immer innere, die Rechtspflichten dagegen eine solche Nötigung, wozu auch eine äußere Gesetzgebung möglich ist. Beide entbehren also nicht des Zwanges, er mag also moralischer Selbstzwang oder Zwang durch ein anderes von außen her ein. Ein solches Andere ist die vorabgegebene Wirtschaftsordnung mit ihrem Zwange von Recht und Sitte. Erst durch sie erhält die Materie der ursprünglichen Triebe und Begehrungen Ausdruck und Form, ohne sie gleicht sie einem molluskenartigen Gebilde ohne Rückgrat und Knochengerüst. Nun ist, sagt Kant (Einl. in die Rechtslehre § D und E) „das Recht mit der Befugnis zu zwingen verbunden“ und kann daher „auch als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden“.

Auch die Volkswirtschaft ist deshalb ein ebensolches Zwanggebilde,

da sie die rechtliche Regelung als ein Element ihres Bestandes in sich enthält. Auch der sittliche, kategorische Imperativ, obgleich innerlich autonom, bedarf doch zu seiner äußeren Erfüllung des objektiven und heterogenen Rechtsprinzips, ohne das alles gesellschaftliche Gebilde zusammenbrechen würde. Von ihm gilt noch mehr das, was Kant vom Imperativ der sittlichen Pflichten sagt: Der Pflichtbegriff ist an sich schon der Begriff von einer Nötigung (Zwang) der Willkür durchs Gesetz; dieser Zwang mag nun ein äußerer oder ein Selbstzwang sein. „Der moralische Imperativ verkündigt durch seinen kategorischen Ausspruch (das unbedingte Sollen) diesen Zwang, der also nicht auf vernünftige Wesen überhaupt (deren es etwa auch heilige geben könnte), sondern auf Menschen als vernünftige Naturwesen geht, die dazu unheilig genug sind, daß sie die Lust wohl anwandeln kann, das moralische Gesetz, ob sie gleich dessen Ansehen selbst anerkennen, doch zu übertreten und, selbst wenn sie es befolgen, es dennoch ungern (mit Widerstand ihrer Neigung) zu tun, als worin der Zwang eigentlich besteht“ (Tugendlehre, Einl. I). Und § D der Einl. in die Rechtslehre: „Nun ist alles, was unrecht ist, ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen.... Folglich: wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d. i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmend, d. i. recht; mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugnis, den, der ihm Abbruch tut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft.“ Wir sehen in diesem Ausspruch schon einen Vorläufer des bekannten Hegelschen Prinzips: das Strafrecht ist die Negation der Negation des Rechts.

Unser ausholender Weg über die Philosophie bedarf keiner Entschuldigung. Er ist ein Umweg, aber er führt um so sicherer zum Ziele. Er allein kann uns den „tieferen“ Sinn der leidigen „Machtverhältnisse“ und ihre Bedeutung für die Volkswirtschaft offenbaren. Die Volkswirtschaft ist ein Zwangsgebilde genau wie Gesellschaft und Staat steht und fällt sie mit dem „nötigenden“ Zwange im Sinne der Kantischen Deduktion. Ohne die zusammenhaltende Macht der Rechts- und Wirtschaftsordnung droht Chaos und Zusammenbruch. Wer es noch nicht wußte oder nicht wissen wollte, dem hat die Geschichte der letzten Tage hoffentlich für immer die Augen geöffnet. Das trifft auch für die ökonomischen Machtverhältnisse zu. Nur naturalistische Theoretiker konnten ihre Bedeutung so gänzlich verkennen. Die Vertreter der Grenznutzenlehre, so v. Böhm u. a., verstehen, wie ich zuletzt in meiner Abhandlung über den Objektivismus (Jahrbücher Bd. 49 S. 203 ff.) eingehender darlegte, unter Macht nur zu oft die ethisch verwerfliche Übermacht, abusive Machteinflüsse, wie Wucher und Ausbeutung, oder auch erlaubte „Eingriffe“ durch Monopole, Arbeiter- und Unternehmerorganisationen, Streiks, Boykotts und Ausschließungen usw., während wir darunter nur den legitimen und regulären Zwang der Wirtschaftsordnung verstehen, welcher jeder Gemeinschaft begrifflich innewohnt. Ich habe dies gegen v. Böhm u. a. im „Zweck“ S. 352 ff. und S. 653, auch in meinen späteren Schriften, weitläufig begründet. Der Doppelsinn des Wortes Macht, wie er etwa in den Worten: Macht

geht vor Recht, und: Sei im Besitze und du wohnst im Recht, liegt, läßt Macht leicht mit Willkür verwechseln. Macht dagegen in dem — mit Kant — gemeinten Sinne ist ein Komplementärbegriff von Recht, es gibt kein Recht ohne eine hinter ihm stehende Macht, Recht ist Macht, und wehe dem Rechte ohne sie! Denn die ultima ratio des Rechts ist neben seiner Selbstherrlichkeit die Erzwingbarkeit, Macht an sich ist ein ethisch neutrales Element, ein Naturelement, es gibt eine Macht zum Bösen wie zum Guten, das Gute selbst muß eine Macht werden. So kann man selbst den Begriff der „Ausbeutung", der häufig in Verbindung mit dem Begriffe der Macht angewendet wird, ganz objektiv und ethisch farblos verstehen. Gleichwie man Boden und Bergwerke „ausbeutet", so liegt eine solche Ausbeutung sogar einer jeden gesellschaftlichen Arbeitsteilung, einem jeden sozialen Zusammenwirken, ja dem Begriffe Gesellschaft notwendig zugrunde. In diesem besten Sinne beutet ein jeder alle aus, und diese Ausbeutung würde auch in einem denkbar idealsten Sozialstaate, im Interesse der Produktionshebung, am allerintensivsten Platz greifen. Ist es doch im Prinzip gleichgültig, ob die Regelung der Macht, wie heute, mittelbar durch eine Eigentums-, Vertrags- und Arbeitsordnung oder von einer sozialistischen Zentralstelle her ausgeführt wird. Beides sind nur Unterarten der Regelung in jeder Gemeinschaftswirtschaft.

In diesem Sinne ist der bekannte Ausspruch von Rodbertus zu verstehen, der da lautet: Das lediglich durch die wirtschaftliche Gemeinschaft begründete Wirtschaftssystem, das deshalb auch in keiner Beziehung seinen „kommunistischen" Charakter verleugnen kann, ist die Nationalökonomie oder, wie Rodbertus es nennt: die Staatswirtschaft. „Nur der reine Individualismus, der schon durch jede Landstraße widerlegt wird, sieht den Wald vor Bäumen nicht. Die Teilung der Arbeit sollte gerade die Gemeinschaft der Arbeit heißen. In diesem Sinne ist die Teilung der Arbeit etwas Höheres als in dem, in welchem, z. B. in einer Stecknadelfabrik, von der technischen Arbeitsteilung die Rede ist. Sie ist eines der Grundverhältnisse des sozialen Lebens selbst, nämlich jenes wirtschaftliche Grundverhältnis, in welchem eine Gemeinschaft gegeben ist, in der, der Sache nach, einer für alle und alle für einen arbeiten. Diese Regel der höchsten Solidarität ist ihr letztes Prinzip. Es besteht auch der heutige Parteistreit wesentlich in einem Streit des Kommunismus des Mittelalters mit dem modernen Kommunismus. Berechtigt ist derselbe nur zwischen zwei kommunistischen Systemen" (Rodb., Kapital S. 78, 80, 93 95). Rodbertus hat Recht, die Nationalökonomie stand schon zu seiner Zeit längst im Sozialismus drinnen, für die spätere Zeit, für heute und für die Zukunft, ist hierüber kein Wort mehr zu verlieren. Daß wir es so lange verkannt haben, sagt Rodbertus, ist nur ein Beleg für die allgemeine Erfahrung, daß wir immer am spätesten zu erkennen pflegen, was uns am nächsten angeht — uns selbst deshalb auch zu allerletzt.

Rodbertus hat nicht geahnt, daß so lange nach ihm eine Schule aufkommen würde, die jenen „Kommunismus" so weit übersah, daß sie an Stelle dieses „letzten Prinzips alles wirtschaftlichen Lebens" dessen Rätsel im rein-ökonomisch-technischen Grundstoffe aufzudecken vermeinte indem sie in ihm „die Grundidee der Verkehrswirtschaft" erblickte Sie verkannte nicht nur das Wesen der Machtverhältnisse,

sondern — und damit kommen wir zum zweiten Teile ihres Irrtums — sie verkannten deren offensichtliche Wirkung.

Schumpeter gibt zu: „Die Machtverhältnisse diktieren; aber von vielen anderen Momenten hängt es ab, wie diese Diktate wirken." Denn, was besage denn dieses Machtmoment? Es könne sich nur in der Herrschaft über (?) die Produktionsmittel äußern; als Folge der Herrschaft über Produktionsmittel sei sie aber offenbar nur die Möglichkeit, durch den Verkauf der Nutzungen derselben sich ein Einkommen zu verschaffen. Andere Macht besitzt sie nicht . . . und diese Macht ist in ihrem Wesen und in ihrer Ausgestaltung doch offenbar ganz von der produktiven Bedeutung jener Produktionsmittel abhängig . . . Nur (?) wenn behauptet würde, daß Kapitalisten und Grundherren nicht so zu ihrem Einkommen gelangen, daß sie die Nutzungen ihrer Produktionsmittel verkaufen, sondern daß sie sich ihr Eigentum gewaltsam nehmen (erinnert an das v. Böhm'sche Bravourbeispiel des Straßenraubes) — wobei sie dann aber gar nicht erst des Besitzes irgendwelcher Produktionsmittel bedürften — könnte von Macht neben (?) und außer (?) der produktiven Bedeutung der Produktionsmittel, also von Macht im ersteren und eigentlichen (?) Sinne als Element des Verteilungsprozesses die Rede sein." Im besonderen gelte auch hier wie sonst, daß das Gewalteigentum noch kein Gewalteinkommen erkläre, mindestens bedürfe das noch einer besonderen Erklärung (a. a. O. S. 27).

Schumpeter wirft hier die technische „Macht" der sozialen Macht entgegen. Er stellt beide nebeneinander und einander gegenüber. Die große Frage aber bleibt, wie sie zusammenwirken. Die Produktivität, die nach dem Grenzproduktivitätsgesetze den Ausschlag geben soll, bleibt ja ganz in den weltfremden Grenzpfählen ihres natürlich-technischen Herrschaftsgebiets stecken. Wenn demgegenüber die Grenznutzenlehre geltend macht, daß sie nicht die „physische", sondern die Produktivität im wirtschaftlichen Sinne im Auge habe, so ist ja gerade das Wesen des „Wirtschaftlichen" erst der zu erklärende Gegenstand, der, wir sehen es, nicht anders als durch die Analyse und die Synthese beider Kategorien, der natürlichen und der sozialen, zu erfassen ist, weil sie nur im Vereine die Volkswirtschaft konstituieren, es bleibt, wie ich sagte, nur eine Erklärung der Wirtschaft — durch die Wirtschaft. Man bleibt im rein-ökonomischen Sumpfe stecken, aus dem man sich aus eigener Kraft nicht herausziehen kann. Mit derselben äußerlichen Logik, deren sich Schumpeter bedient, kann man mit gleichem, vielleicht mit besserem Rechte, zum umgekehrten Schlusse gelangen: Was nützt dem kapitalistischen Unternehmer alle technische Produktivität eines Produktionsmittels, wenn er dieses nicht — besitzt? Wie kann er die diesem innewohnende produktive Effizienz für sich wirken lassen? Wie kann er ein Einkommen aus ihm ohne den Besitz an ihm gewinnen? Von dem Umfange der sozialen „Macht", die ihm der Besitz gegenüber den Eigentümern der anderen Produktionsmitteln verleiht, von dieser Besitz- und Eigentumsmacht hängt es ab, ob und wieviel er sich vom sozialen Gesamtprodukt anzueignen imstande ist. Ich sage: auch wieviel; denn eben der Besitz gibt ihm die Macht, von jenem Produkt sich soviel anzueignen, als ihm die Konkurrenz übrig läßt. Die Gesetze dieser konkurrierenden Machtverhältnisse gilt es deshalb in erster Linie zu erkennen und damit erst den Rahmen zu bestimmen, in dem das Reinökonomische zur Wirkung kommt.

Doch ich habe schon allzusehr vorgegriffen. Alles Nähere gehört in den besonderen Teil, der die Anwendung der bisher gewonnenen allgemeinen Erkenntnis betrifft. Diese gipfelte in der Erfassung der Volkswirtschaft als eines sozialen Machtgebildes und der grundlegenden Rolle, die dabei Besitz und Eigentum spielt. Die philosophische Er-

fassung des Eigentums soll deshalb den ersten Gegenstand des angewandten Teils der Volkswirtschaftsphilosophie bilden. Steht doch die Eigentumsfrage im Vordergrunde aller praktisch-politischen Erwägung. Der Leser, welcher der Philosophie bisher kein sonderliches Interesse abzugewinnen vermochte, möchte ich damit überzeugen, wie solche Fragen in der letzten Tiefe doch nur durch diejenige Wissenschaft zu erfassen oder gar zu beantworten sind, welche überhaupt die letzten Gründe aller Dinge zu erkennen versucht, durch — die Philosophie. Ich möchte solchem Leser beweisen, wenn er es selbst nicht schon wissen sollte, wie sehr — er selbst schon immer ein Philosoph gewesen ist.

II. Teil.

Die angewandte Wirtschaftsphilosophie.

10. Das Problem des Eigentums.

Die entscheidende Bedeutung des Eigentums, auf die uns seine philosophische Deduktion führte, findet in den Tatsachen des sozialen Lebens ihre Bestätigung. In der Tat, das Eigentum steht im Mittelpunkte des volkswirtschaftlichen Systems. „Das Eigentumsrecht", sagt Schmoller, „ist gleichsam der Kernpunkt und das Zentrum allen Rechtes, jedenfalls allen Privatrechtes. Alle dergleichen Rechte und ein Teil des Familien- und Erbrechtes sind nur ein Anhängsel des Eigentumsrechtes. Ein erheblicher Teil des Obligationen- und Strafrechtes stellt nur ein Mittel zur Durchführung der Zwecke des Eigentumsrechtes dar." Schmoller unterscheidet aber mit Recht das Eigentum vom formal-juristischen und vom sozialen, volkswirtschaftlichen Standpunkte aus, d. h. was es nach seinem innersten Kern bedeutet. Danach hat es eine doppelte Funktion: das Eigentum „ist in seiner äußeren Funktion eine Schranke, um den Streit zu hindern, bestimmte Betätigungssphären abzugrenzen; es ist seiner inneren Funktion nach Gesellschaftsordnung, d. h. eine Institution, welche Individuen, Familien, Genossenschaften, Gemeinden und Staat zu bestimmtem Zusammenwirken veranlaßt und nötigt (!)".

Dem Wirtschaftsphilosophen liegt die Darstellung dieser letzten Funktionen ob, die „Nötigung" zum sozialorganischen Zusammenschluß und ihre Durchführung im einzelnen. Ihn interessiert die positive und aktive Seite des Eigentums, nur nebenher auch die Genesis und die Wandlungen, die es im Laufe der Geschichte erfahren hat, und zwar deshalb, weil, wie es Schmoller als Historiker ausdrückt, „die Geschichte des Eigentums stets die ganze Geschichte der Gesellschaft und ihrer Organisation, sowie die Geschichte der fortschreitenden sittlichen Ideen reflektiert, welche diese in sich aufnimmt" (Schmoller, Grundriß S. 368 und 388). Über die Geschichte des Eigentums ist immer mit Vorliebe gehandelt worden, neuerdings besonders in den Kompendien der Soziologie, und doch kann sie uns wie alle Geschichte nur, um mit Hegel zu sprechen, die Phänomenologie der Idee aufweisen, welche sie auf den langwierigen Stationen zur Schädelstätte des

Geistes in ihrer allmählichen Verkörperung stufenweise zurückgelegt hat. Was die Idee selbst bedeutet, kann sie uns nicht sagen, das ist die eigentliche Aufgabe der Philosophie, die *Geschichte* der Ideenentwicklung setzt die Idee als solche, ihr immanentes Apriori voraus. Es ist hier nicht anders wie auf dem ethischen Gesamtgebiete, von dem auch die Eigentumsidee nur einen Ausschnitt darstellt. Die Idee selbst ist zwecklos, nur ihre inhaltliche Objektivation wandelt sich im Strome der Zeiten. Die Idee des Sittlichen wird nicht erst aus irgendeinem „vorsittlichen" Stoff *geboren*, sie steht als ein Objektives und Ewiges ohne Anfang und Ende da.

Eine Geschichtsphilosophie wird sich hüten müssen, in die Bahnen der heute so beliebten natürlichen, „realistischen" oder biologisch-soziologischen Ethik einzulenken, die sich auf die *Beschreibung* der sittlichen Anschauungen und ihrer Entwicklung versteift. Im Gegensatz dazu geht der systematische Philosoph von der *Idee* des Sozialen und Sittlichen aus. Die Philosophie ist keine Geschichte und die Geschichte keine Philosophie. Die Geschichte fragt nach dem *Woher* und, wenn sie kühn ist, nach dem *Wohin*, die Philosophie enthält sich der Beschreibung des äußerlichen Nacheinander so gut wie der Prophezeiung des Zukünftigen, sie fragt nach dem *Urgrund*, nicht nach dem *Uranfang*, dem Uranfang der Sprache, der Familie, des Rechts und des Eigentums, womit sich die Soziologen zumeist beschäftigen und sich dabei gerne Philosophen nennen. Allerdings gibt es weiterblickende Historiker und Soziologen, die mehr sind als ihr Name sagt. Unter den Historikern hat *Schmoller* die Systematik, wenn auch meistens nur eklektisch und beschreibend, mit herangezogen, aus der Reihe der Soziologen mit philosophischem Einschlag in ihrer Lehre greife ich heraus: *Paul Barth*: „Die Philosophie der Geschichte als Soziologie", und *Ludwig Stein*: „Die soziale Frage im Lichte der Philosophie". Von *Simmel* war schon oben die Rede. Eine lehrreiche Zusammenstellung der bisherigen Ergebnisse der Soziologie enthält R. *Eislers* „Soziologie" (1903, Verlag Weber). Der Untertitel dieser trefflichen Schrift zeigt, wie überwiegend die Soziologie nicht vom Wesen der Idee, sondern von ihrer geschichtlichen Entwicklung handelt. Er lautet: „Die Lehre von der Entstehung (!) und der Entwicklung (!) der menschlichen Gesellschaft".

Hören wir also, was die hergebrachte Soziologie über die Entstehung und Entwicklung des *Eigentums* zu sagen hat und zwar gleich *die* Soziologie, welche die Idee als ein Moment der Entwicklung in ihre Betrachtung miteinbezieht, sei es als untergeordnetes, sei es als übergeordnetes oder doch gleichberechtigtes Moment. Die Idee gehört dann unter die sogenannten *Universalien*, und es trifft auf sie alles zu, was von jeher den Gegenstand des bekannten Universalienstreites gebildet hat. Danach lehren die einen: die Universalien sind *post rem*, das ist die Lehre der alten und der modernen Epikuräer. Sie sind *in re*, so lehrt *Aristoteles*. Sie sind *ante rem*, sie sind in Gestalt der Ideen die *Urbilder* aller Dinge, so meint *Plato*, so lehrt *Hegel*. Auf sozialem Gebiete erlebt die Lehre vom post rem der Universalien ihre Wiedergeburt in der biologischen Soziologie eines *Ratzendorfer*, *Carneri* und auch in der materialistischen Geschichtsauffassung. Ihr Wesen und ihr Kern ist ein anderer, als ihre Vertreter selbst meinen. Wir wiesen nach, wie sie die Ideen nur in Natur und Materie künstlich *hineintragen*, sie legen sie den Dingen *unter*.

Die Ideenlehre *Platos* und *Hegels* ist in ihrer überfliegenden Transzendenz für das soziale Gebiet ziemlich unfruchtbar; denn dies Gebiet bewegt sich ganz auf dem irdischen Boden der realen Erfahrung, was für die Nationalökonomie ganz besonders gelten muß. Wie wenig die *Hegel*sche Lehre von der dialektischen Entwicklung der Idee für die Volkswirtschaft fruchtbar ist, das sehen wir an der frostigen Stellung *Hegels* zum „System der Bedürfnisse", das er aus dem Systeme der eigentlichen Philosophie ausscheidet und es der Fachlehre überantwortet.

Wir selbst, als Anhänger der *Kant*schen Transzendentalphilosophie, stehen natürlich der Anschauung: universalia sunt *in* rebus am nächsten. Wir treten für die Immanenz der Universalien ein, aber das auch nur beschränkt: Vom genetisch-kausalen Standpunkte aus haben die natürlichen mit den sozialsittlichen Kategorien *gleiches Recht*, vom *systematischen* Standpunkte aus muß dagegen der Idee das Übergewicht über das Materielle zugestanden werden. So meint auch schließlich *Schmoller*, so lehren *Stein* und *Barth*, ja auch die einsichtigeren Sozialisten der sog. „ethisch-ästhetischen" Richtung, z. B. *Woltmann* und *Tugan-Baranowsky*. Der letztere hat sich (in den höchst ideal gehaltenen Kapiteln 3—5 seiner „Theoretischen Grundlagen des Marxismus") von den Überschwänglichkeiten des historischen Materialismus gänzlich losgesagt, so von der einseitigen Auffassung der materiellen Bedürfnisse als letzthin treibender Kräfte der Entwicklung und von der materialistischen Deutung des Klassenkampfes. Und *Woltmann* bekennt: „Wenn der Marxismus nicht zugleich die hoffnungsreiche Idee einer sozialistischen Zukunft in sich trüge, *wo der Geist über die Materie triumphieren soll*, wäre er eine der traurigsten und trostlosesten Weltanschauungen, die je produziert worden sind" (*Woltmann*, „Der historische Materialismus", Düsseldorf, 1900, S. 237, 278, 283, 378, 395, 348 u. sonst).

Die geschichtliche Entwicklung zeigt uns den allmählichen, keinesfalls sprunghaften Gang, in dem sich die Idee aus der Naturgebundenheit zur menschlichen Freiheit durchgerungen und in ihr verkörpert hat. Erst die nach *Vernunft*zwecken organisierte menschliche Gesellschaft, sagt *Stein*, ist einem durchsichtigen System von Zwecken unterworfen. Aus dem, einem fatalistischen Determinismus gehorchenden natürlichen Organismus der Gesellschaft wird eine *Organisation*, ein bewußtes Zusammenwirken der Teile zu einem Ganzen gemeinsamer Zwecke. Das Eigentum macht hierin keine Ausnahme, es entwickelt sich von Stufe zu Stufe zu einem bewußten Gebilde. Es unterliegt dem Differenzierungsprozeß ebensogut, wie die Ausbildung aller sonstigen Funktionen, wie Sprache, Familie, Ehe, Recht und selbst die Religion, die aus dem Naturglauben und Aberglauben zur *Einheit* der Gottesidee und schließlich entweder zur Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft, die aber, wie ausgeführt, doch nur eine Art Als-Ob-Glaube bleibt, bis zu der Religion *Schleiermachers* durchdringt, die in dem beseligenden Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit von Gott ihren Frieden findet. In diesem *Einssein* mit Gott und der Gotteswelt erkennen wir das Vorbild der menschlichen Gemeinschaft. Auf sie im kleinen findet das Anwendung, was wir im großen aus der Abhängigkeit von Gott lernen können, von Gott, in dem wir alle sind, von dem wir alles haben, mit dem wir in der Liebe eins sind, nicht im amor *intellectualis* dei, sondern in der Liebe,

die vom Herzen kommt. Aus der Liebe zu Gott, aus dem Gefühl der Gotteskindschaft, entspringt der *amor socialis*. Denn, sagt die Schrift, wie kann man Gott lieben, wenn man nicht die *Brüder* liebt.

Auf dieses-Einssein des Ich mit der universalen und sozialen Gemeinschaft läuft doch die Idee aller gesellschaftlichen Entwicklung hinaus. Nur aus diesem ursprünglichen Einssein erklärt sich im letzten Grunde das wichtigste aller soziologischen Gesetze: die höhere Einheit von Differenzierung und Integration, von Individuum und Gesellschaft, von Arbeitsteilung und Arbeitsgemeinschaft, letzhin auch das Wesen und die Geschichte des *Eigentums*. Auch dessen ursprünglichstes Prinzip, so seltsam es vom einseitigen Standpunkte des römisch-rechtlichen Privat- und Sondereigentums erscheint, ist die Gemeinschaft. Aus der ursprünglichen Einheit in ihrer Indifferenz heraus gelangt sie zur Differenzierung und Individualisierung der einst homogenen Masse, bis sie in der Sozialisierung und dem organischen Zusammenschluß auf höherer Stufe wieder zur Einheit zurückgeht. Immer ausgeprägterer Sozialismus und immer wachsende Individualisierung sind das *Ergebnis*, die steigende Bedeutung der Vergesellschaftlichung und der Persönlichkeit sind nur die äußere Form eines innerlichen Geschehens. In der Gruppe, der Horde, der Sippschaft herrscht die geschlechtsgenossenschaftliche Gütergemeinschaft. Eigentum hat nur der Clan, der Stamm tauscht mit dem Stamme die Güter. Erst aus dem Mobiliarbesitz an Gerätschaften und Waffen, später an Vieh und an Sklaven, entwickelt sich die Loslösung des Privateigentums aus dem Gemeinbesitz, entsteht überhaupt erst der Begriff des ersteren. Der Eigentumsbegriff nimmt die Form an, die der sozialen Integration und Differenzierung entspricht. Das Eigentum ist also kein fester *Substanz*begriff, er fließt und wechselt, *er ist nicht absolut*. Was *an ihm* absolut ist, das sind die beiden begrifflichen, in allem Wechsel der äußeren Form bleibenden Bestandteile, aus denen sich das Wesen alles gesellschaftlichen Lebens zusammensetzt: das Individual- und das Sozialprinzip.

Wie oberflächlich und unphilosophisch wäre es daher, von dem Eigentum einer bestimmten Zeitperiode auszugehen, sei dieselbe auch noch so lang und habe dieser Begriff die Jahrhunderte hindurch bis heute seinen Einfluß geäußert. Ich meine den starren Eigentumsbegriff der Römer, der nach der Durchlöcherung des alten Genossenschaftsrechts durch die Rezeption der Pandekten das germanische Rechtsgefühl untergrub, indem er sich anmaßte, eine ratio scripta sub specie aeternitatis darzustellen. Und doch trug er in seinem überspannten Individualismus bereits von Hause aus den Todeskeim in sich, weil er unsozial war, was freilich erst dann in die Erscheinung trat, als sich die Gesellschaft selbst mehr und mehr zu einem Sozialgebilde auswuchs. Wir beobachten hier wieder die unlösbare Einheit der beiden sozialen Grundprinzipien, auf deren einseitiger Übertreibung, sei es des Sozial-, sei es des Individualprinzips, der Zerfall der Gemeinschaft als Strafe steht. Solange nicht zwischen ihnen ein annehmbarer Ausgleich stattgefunden, entbehren die Völker ihres inneren Friedens, die Lösung der „sozialen Frage“ kommt keinen Schritt vorwärts. Aber auch soweit irgendein vorübergehender Ausgleich gelingt, zu einem statischen Gleichgewicht kann keine „Lösung“ führen, auch die den Verhältnissen nach bestmögliche nicht; denn gerade im ewigen Kampfe beider Prinzipien besteht alles soziale Leben. Aller vernünftelnde Rationalismus

wird sich vergebens abmühen, ein endgültiges Rezept für die „Lösung“ der sozialen Frage in Gestalt eines auszuklügelnden Musterstaates auszudenken. Der „ewige Friede“ ist ein Ideal, eine bloß regulative Idee, *Stein* nennt ihn ein Ammenmärchen aus der Kinderstube, einen künstlichen Homunkulus, eine soziologische Begriffsdichtung. Der fließende Strom der Wirklichkeit wechselt stetig das Wasser, hier tritt die Philosophie des Werdens an die Stelle der Philosophie des Seins. Man steigt nicht zweimal in denselben Fluß hinein, nur das Flußbett bleibt und auch dieses verändert sich langsam, aber sicher.

Es führt danach zu keinem Ziele, den auf die äußerste Spitze getriebenen Rationalismus des römischen *Privat*eigentums in der Fossilität seiner individualistischen Beharrung für die Erkenntnis vom *Wesen* des Eigentums zu verwerten. Es ist vielmehr zu fragen: Was ist das *Eigentum an sich?* Mit der Frage *Proudhons*: Qu'est ce que la propriété? ist es also nicht getan; denn er meint das *Privat*eigentum in der bestehenden, damals bestehenden Form und er beantwortet die Frage: la propriété c'est le vol, Eigentum ist Diebstahl. Auch die Juristen, soweit sie noch heute aus ihrer römischrechtlichen Hypnose nicht erwacht sind, bleiben im formalistischen Individualismus des Pandektenrechts stecken, wenn sie sich dessen mehr oder minder tautologischen Definitionen des Eigentums bedienen, wie: das Eigentum bedeutet: meum oder in bonis meis est, ad bona mea pertinet, oder in neuerer Fassung: es ist die absolute, die totale Herrschaft der Person über eine Sache, das Recht des re uti atque abuti, wie es mir gerade gefällt, mit der Erläuterung: qui jure suo utitur, neminem laedit. Zwar ist im neueren Recht der soziale Charakter des Eigentums schon schüchtern zur Geltung gekommen, so in der Enteignung und allgemein im sog. Chikaneparagraphen, 226 des Bürgerlichen Gesetzbuchs, ferner im § 903, der zwar auch dem Eigentümer das Recht gibt, mit der Sache nach Belieben zu verfahren und andere von jeder Einwirkung auszuschließen, jedoch mit dem Zusatze: „soweit nicht das Gesetz oder Rechte Dritter entgegenstehen“ — eine Bestimmung, die aber im *Prinzip* den römischen Eigentumsbegriff völlig aufrecht erhält. Mehr in das Wirtschaftliche, aber nicht in das Soziale dringt schon die Definition ein: Eigentum ist die Totalsumme der im Eigentumsobjekt gegebenen Nutzbarkeiten. Aber auch das geht nicht bis auf den Grund des allgemeineren Problems, schon deshalb nicht, weil es nur das Privateigentum behandelt und es doch daneben immer *Gemein*eigentum gegeben hat, früher sehr viel, im liberalen Zeitalter immer weniger, während heute wieder ein gewaltiger Zug zur Rückkehr in das Gemeinschaftsprinzip zu erkennen ist.

Auf die Frage *Proudhons* wäre also die Gegenfrage zu stellen: Ist auch das *Gemein*eigentum ein Diebstahl; und zwar etwa deshalb, weil es ebensogut wie das Privateigentum in unveräußerliche Rechte des Individuums von Gesellschafts wegen eingreift, wie dieser Eingriff früher nur von *anderen Individuen* zu besorgen war? Denn es wäre ja denkbar, daß wie ehemals die Individuen die Rechte der Gesellschaft kränkten, so jetzt die Gesellschaft in individualistische Urrechte einbräche. Der wandelnde Inhalt des Eigentums ergibt sich aus dem wechselnden Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft, nur äußerste Pole dieses Verhältnisses stellen die Extreme des *reinen* Individualismus und des *reinen* Sozialismus: das reine Privat- und das reine Kollektiveigentum dar. Die ganze Eigentumsfrage löst sich in die Frage nach diesem

Verhältnisse auf. Nun kann man aber das Verhältnis zweier Dinge zueinander nur nach ihrem verglichenen Verhältnis zu einem Dritten verstehen, indem man sie zu einer gemeinsamen ihnen übergeordneten Einheit in Beziehung setzt. Es gilt daher der bisher arg vernachlässigten Frage näherzutreten, der Frage nach dem genus proximum der beiden Unterarten des Eigentums, des Privat- und des Kollektiveigentums. Erst damit erlangen wir ihre Würdigung an dem Maßstabe des tertium comparationis.

Dieser Maßstab ist das Eigentum an sich, das Eigentum in seinem letzten Wesen, das notwendig das soziale und das individualistische Moment in sich vereinigt. Individualismus und Sozialismus sind nur Ergänzungsbegriffe, die isoliert den Stempel des Unwirklichen an der Stirne tragen, es steckt in jeder Art von Privateigentum ein soziales Moment, in jedem Stück von Gemeineigentum eine individualistische Beziehung; denn, wie uns Kant lehrte, jedes Privatrecht ist nur durch den legalen Gemeinwillen sanktioniert, es dient diesem als ein Mittel in der Gestalt einer gesellschaftlichen Funktion; aber auch das Recht der Gemeinschaft umschließt das Recht der Individuen, in deren Nutzen es seine Bestimmung findet. Wir erkannten die Unmöglichkeit, aus dem Dualismus der Erkenntnis heraus einen Dualismus in die Wirklichkeit der Phänomene hineinzutragen und sie in konkrete „Gruppen" zu zerlegen. Was die Logik der Dinge zusammengefügt, kann die Logik des Verstandes nicht scheiden. Weder das Privat- noch das Kollektiveigentum sind absolute Postulate. Nur in den Sturm- und Drangperioden, den liberalistischen wie den sozialistischen, drängt sich der Scheingedanke des Absoluten zur Herrschaft. Die Unzulänglichkeit eines auf das Individualinteresse ausschließlich gegründeten Wirtschaftssystems hat die Geschichte bewiesen. Es ist eine vielgehörte Ausrede, daß man durch die ewigen „Eingriffe" das Spiel der natürlichen Kräfte an dem Nachweise ihrer Leistungsfähigkeit verhindert habe und nur deshalb die Segnungen der freien Konkurrenz nicht in die Erscheinung treten konnten, weil eben zu wenig Konkurrenz da war, um die „Harmonie" der egoistischen Interessen mit dem Gesamtwohl zu beweisen. Der bisherige Verlauf der Dinge hat den Gegenbeweis geliefert, ohne daß es neuer Experimente bedarf. Der aller Fesseln entledigte Individualismus des Gehenlassens hat dem Individuum statt der erhofften Freiheit und Gleichheit neue und stärkere Knechtschaft gebracht, er hat die Starken stärker, die Schwachen noch schwächer gemacht. Das lief so weiter, bis das Sozialprinzip wieder in seine Rechte eingesetzt wurde, bis der Staat und die Selbsthilfe wieder die schützenden Schranken neuer Ordnungen schuf, an Stelle der alten, die ein kurzsichtiger Liberalismus niedergerissen hatte. Aber auch hier droht wiederum die entgegengesetzte Gefahr, daß sich das überspannte Mittel der Heilung, der „reine" Sozialismus, in das Extrem verliert, daß er das Gegenteil des erhofften Erfolges herbeiführt und das „befreite" Individuum in neue Fesseln schmiedet. Die soziale Idee darf sich nicht verabsolutieren. Ich habe in meinem Zweck, S. 30, in ausführlicher Begründung vor der Gefahr gewarnt, über alles regelnde Einschnüren die unantastbare Urbedingung alles wirtschaftlichen Fortschritts anzutasten: die Hebung der natürlichen Produktionskräfte und unter ihnen die wichtigste, die des Menschen, seiner Arbeit, seines Fleißes und seines Erwerbssinnes, die als der sicherste und, seit die Welt steht, bewährteste Motor das Getriebe besser in Gang hält, wie alle äußeren Mittel der Regelung zusammengenommen. Es ist die Not der Zeit, welche uns lehren wird,

den Wiederaufbau der Volkswirtschaft durch Beseitigung aller Fesseln zu fördern, die geeignet sind, das Interesse und die Tatkraft der Individuen niederzuhalten.

Jedoch muß sich eine Philosophie auf diesem Gebiete der größten Enthaltsamkeit befleißigen, wenn sie ihre Würde wahren und ihre versöhnende Mission erfüllen will, sie darf nicht in die Arena der Parteikämpfe hinabsteigen. Was sie aber kann und in aller Energie tun muß, das ist die Klarlegung der letzten und ewigen Gründe des wirtschaftlichen Seins und Sollens. Sie hat den Kampfplatz abzustecken, wo die Waffen gleich sind, und wo man, ohne einander vorbeizureden, erst einmal erkennt, worum man sich eigentlich streitet. Das kann nur geschehen durch Aufdeckung der positiv und aktiv hinter allem Eigentum stehenden Zweckidee. Wir müssen deshalb die Frage: Was ist das Eigentum? in einem tieferem Sinne als Proudhon oder im Sinne des juristischen Formalismus erfassen. Was ist also in diesem Sinne das Eigentum, gleichviel ob es in der Gestalt des Privat- oder des Kollektiveigentums auftritt, oder, worauf es heute und künftig ankommt, in irgendeiner zweckdienlichen Mischung, in der das Interesse des Individuums so gut wie das der Gemeinschaft seine Stelle findet?

Die beste und vielleicht die einzig richtige Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Eigentums in diesem weitesten Sinne hat doch wohl immer noch Rodbertus gegeben. Auf die Frage, was das Eigentum sei, gibt er die Antwort: „Es ist das unbeschränkte Recht des Individuums auf die Frucht seiner Arbeit." Das ist allerdings schon mehr als eine formalrechtliche und empirische Begründung, es ist mehr als eine Definition der technischen Rechtslehre, es ist keine umschreibende Verbaldefinition aus dem „Geiste" eines bestehenden Rechts, es erklärt nicht irgendwelchen Zustand des Seins, es behandelt ein Sollen, es ist ein ethisches Postulat, ein Problem, keine Tatsache, sondern eine Idee der praktischen Vernunft und der menschlichen Freiheit. Das Problem des Eigentums ist ein teleologisches Zweckproblem, Zweck hier aber nicht in dem trivialen Sinne von Zweckmäßigkeit. Denn auch bei der herkömmlichen Wesensbestimmung des Eigentums ist dieser im allgemeinen Teile, im Anschluß an Kant erörterte Unterschied zwischen dem technischen Zwecke, der nur die Umkehrung der Kausalbetrachtung bedeutet, von dem ethischen Zwecke des Eigentums viel zu wenig beachtet worden.

Die Zweckmäßigkeit hat nur die taugliche (pragmatische) Ausführung eines gegebenen Zieles zum Gegenstande, der ethische Zweck des Eigentums erfaßt den Menschen und die Gemeinschaft der Menschen als Selbstzweck. Jene ist eine mehr natürliche, dieser eine mehr soziale Kategorie. Denn jene bewegt sich ganz innerhalb des kausalbedingten Naturgeschens, dieser aber ist der höhere und höchste Zweck, er ist der Endzweck, er bewegt sich in der geistigen Sphäre der moralischen Selbstbehauptung. Auf den engeren Kreis der technischen Zwecke beschränken sich nicht nur die Vertreter des Marxschen Sozialismus (im Gegensatz zum neueren, ethisch orientierten Sozialismus), sondern im Grunde auch die beschriebenen Richtungen der rein-ökonomischen Theorie. Sind sie doch beide nur Unterarten des ihnen gemeinsamen Naturalismus. Sie gehen beide von einem Axiom aus, das sie als selbstverständlich annehmen, von der möglichsten Hebung der Produktivität und der allein durch sie bedingten Erhöhung der Anteile am vermehrten Sozialprodukt. Die

Mengersche Schule, so drückt sie es aus, erblickt den wirtschaftlichen Fortschritt in der Einschiebung immer mehr ausholender und ergiebigerer Produktionsumwege, wodurch die produzierende Menschheit sich immer mehr der entfernteren Bedingungen der Gütererzeugung bemächtigt. Dagegen ist die Erfüllung des Zwecks im ethischen Sinne nicht allein bedingt durch die Erkenntnis und die Bemächtigung der entfernteren Naturbedingungen, sondern in höherem Grade derjenigen Bedingungen, von denen ein rechtes Zusammenleben und Zusammenwirken der Individuen in der sozialen Wirtschaftsgemeinschaft abhängt. Das ist der tiefere Kern der sozialen Frage, sie ist die Frage nach der rechten Organisation der arbeitsteiligen Gemeinschaft in Produktion und Verteilung. Die organisierte Volkswirtschaft ist insoweit nicht bloß ein System der natürlichen Mittel, sie ist in erster Linie ein System der sozialen Zwecke, aus dem das System der Mittel erst seine Bedeutung schöpft. Sie ist von der Höhe dieses Gesichtspunkts aus betrachtet nicht mehr und nicht weniger als die Lehre von den Mitteln im Dienste der moralischen Gemeinschaft. Zweck und Mittel bilden in ihr eine unzerreißliche Einheit, aber der Zweck hat den systematischen Vortritt, er projiziert sich auf die Mittel und gibt ihnen Farbe, er zieht sie als seine Mittel, als Zweckmittel, zu seiner Höhe empor, er sozialisiert, er ethisiert sie.

Wir sahen, auch Engels hat ihren Einfluß bei der Wechselwirkung beider Elemente zugegeben, er gibt zu, daß sie „nicht wie man sich hier und da bequemer Weise vorstellen will, eine automatische Wirkung der ökonomischen Lage ist, sondern die Menschen machen ihre Geschichte selbst, aber in einem gegebenen Milieu, auf Grundlage vorgefundener tatsächlicher Verhältnisse, unter denen die ökonomischen (er meint die naturgegebenen) so sehr sie auch von den übrigen politischen und ideologischen beeinflußt werden mögen, doch in letzter Instanz die entscheidenden sind und den durchgehenden, allein zum Verständnis führenden roten Faden bilden" (Sozialer Akademiker 1895, S. 373). Nach der vorgetragenen Anschauung ist es umgekehrt; das „bedingende Milieu", das entscheidet, ist die Zweckgemeinschaft. Sie ist ebensogut eine Tatsache, eine „Grundlage vorgefundener tatsächlicher Verhältnisse", das Ergebnis einer bewußten Schöpfung menschlicher Freiheit. Was Engels als letzte Grundlage betrachtet, ist nur der bedingende Stoff, die Materie des sozialen Lebens, eine bedingende Voraussetzung der Wirtschaftsgemeinschaft, aber nicht das, was ihr Form und Gestalt verleiht.

Ein allerwichtigstes Kausalmoment dieser Gestaltung ist eben das Eigentum mit dem ihm innewohnenden Zwange, der „Nötigung". Es ist wie alles Recht ein dienendes Mittel. Nicht also: Was ist das Eigentum in seiner heutigen Form, es ist vielmehr zu fragen, was soll es heute und allezeit sein? Was ist das Eigentum im allgemeinsten, im philosophischen Sinne? Da wir feststellten, daß alle sozialen Begriffe als Zweckbegriffe, alle Institutionen, ja die ganze Volkswirtschaft als Zweckgebilde zu erfassen sind, kann das Wesen des Eigentums nur in der Aktivität seiner Zweckfunktionen begriffen werden, nur in seiner aktuellen Wirksamkeit ist es wirkliches Eigentum. Nicht also ist zu fragen: Wie entsteht es, wie ist es aus uranfänglichen Bedingungen entstanden, woher ist das Eigentum auf die Welt gekommen? Die Frage lautet bei ihm, wie bei allen Schöpfungen der praktischen Vernunft: Eigentum wofür, wozu? Nicht Eigentum als

eine Tatsache, als ruhenden Zustand und Besitz, sondern als dienendes Mittel zur Durchführung der Ideen sittlicher Freiheit. Freiheit, Macht, Eigentum sind sittlich teleologische Zweckbegriffe mit dem Kennzeichen der Aktualität.

Da somit das Eigentum der Erfüllung eines Zweckes dient, so könnte es zunächst gleichgültig erscheinen, wie dieser Zweck durchgeführt wird, ob im Wege des Privat- oder des Gemeineigentums. Da es nur den Zweck verfolgt, durch die Fülle seiner Macht die Interessen des Individuums mit denen der Gemeinschaft zu verbinden, so könnte es dem Individuum als nebensächlich erscheinen, welcher Eigentumsordnung es sich unterzuordnen hat, einer privat- oder gemeinwirtschaftlichen, wenn es nur dabei schließlich zu seinem Rechte kommt. Denn beide sind ja nicht Zwecke an sich, nicht Endzwecke, sondern nur Mittel dazu, wie neuerdings in erfreulicher Klarheit aus dem Munde eines sozialistischen Ministers feierlich bestätigt wurde. Wenn das Eigentum nach Rodbertus grundsätzlich, er sagt: von Rechts wegen, nichts anderes als das unbeschränkte Recht des Individuums auf die Frucht seiner Arbeit ist, und wenn ferner, wie Rodbertus es an dem beliebten Beispiele der Stecknadelproduktion erhärtet, bei keiner sozialen Arbeitsteilung individuelles Eigentum des Einzelarbeiters an seinem unmittelbaren Produkt jemals stattfinden kann (Kapital, S. 112), so erreicht er auf alle Fälle seinen wirtschaftlichen Zweck, wenn ihm nur die Möglichkeit gewährleistet wird, „nach Maßgabe seines Beitrages an den Früchten des sozialen Lebens", d. h. an dem gemeinsamen Sozialprodukt teilzunehmen, gleichgültig, ob er seinen Wertanteil aus der Hand eines Privatunternehmers oder einer Zentralgewalt entgegennimmt.

Daß das auch in einer privatrechtlich geordneten Wirtschaftsordnung nicht ausgeschlossen ist, versinnbildlicht uns Effertz (Arbeit und Boden, 1887, I S. 37, 71—73 und III S. X) an einer Stelle aus den Episteln von Horaz: die lautet:

> Quaedam, si credis consultis, mancipat usus;
> Qui me pascit ager meus est, et villicus Orbi,
> Cum segetes occat mihi mox frumenta daturas,
> Me dominum sentit . . . .,

von Effertz verdeutscht: „Der Knecht des Orbius ist, wenn er die Felder eggt, deren Früchte ich essen werde, in Wahrheit mein Knecht, er wird von mir und nicht von Orbius beherrscht — und der Acker, auf dem die Früchte wachsen, die ich esse, ist materiell mein Acker, mag er auch formellrechtlich einem anderen gehören."

Kann es also dem Individuum im wirtschaftlichen Interesse gleich sein, ob ein anderer rechtlicher Eigentümer der Mittel ist, durch welche das Produkt, an dem er teilnimmt, geschaffen wird, wenn ihm nur sein Anteil an ihm gesichert wird, so würde ihm nichts an der äußerlichen Schale gelegen sein, vorausgesetzt nur, daß ihm sein Anteil nicht als Gnadengeschenk, sondern als ein Recht zukomme. Es ist nicht einzusehen, wie ihm dies Recht durch entsprechende gesetzliche Regelung nicht vollauf auch in einer dem Prinzip nach privatrechtlich geordneten Wirtschaftsgemeinschaft zu gewährleisten sein sollte. Stehen wir doch seit lange inmitten dieser Reform. Das bestehende Eigentum ist zusehends durch die Sozialgesetzgebung, den Arbeitsschutz, die Versicherung, die Wegbesteuerung des Gewinns und alle nicht aufzählbaren großen und kleinen Mittel so „konstitutiell" gemacht, daß, wenn die jetzt nur erst sporadisch zu beobachtende Eigentumsmüdigkeit nicht zunehmen soll, ein weiteres zu tun kaum möglich erscheint. Wenn das Eigentum bis jetzt trotzdem unter dieser Belastung

nicht zusammengebrochen ist, so hat es seine unverwüstliche Lebenskraft bewiesen. Weil das Eigentum keine absolute, natürliche, sondern eine soziale, variable Kategorie darstellt, ein Geschöpf der menschlichen Vernunft, so kann auch die Vernunft, die das Eigentum geschaffen, sie den Zeitgeboten gemäß wandeln. Besser wie alle Theorie hat die Geschichte den praktischen Beweis erbracht, daß der bestehenden Gesellschaftsordnung eine Geschmeidigkeit und Anpassungsfähigkeit innewohnt, welche dem Prinzip nach den weitestgehenden Ansprüchen auf Reform gerecht werden kann.

Ob umgekehrt das grundsätzliche Gemeineigentum die Rechte und die Freiheit des Individuums, gegenüber der Allgewalt einer sozialistischen Zentralleitung, ebenso gut zu gewährleisten imstande sein würde, auch das könnte nur die Geschichte, in langsamem Vorwärtstasten oder im Wege gefahrvoller Experimente erweisen. Dieser vermeintliche „Sprung in das Reich der Freiheit" (Engels) wäre vielleicht allzusehr ein Sprung ins Dunkle. Der Sprung kann nur gelingen, wenn die neue Organisation mit dem alten Stoffe fertig wird, von dem nun einmal alle Regelung abhängig ist, mit der menschlichen Psyche und den unwandelbaren Bedingungen der Natur. Der Sozialismus wird sein oder nicht sein, je nachdem es ihm gelingt oder nicht gelingt, die Hebung der Produktion im ganzen und die vitalen Individualinteressen im einzelnen miteinander in Einklang zu bringen.

Selbst Rodbertus erkannte, trotz seines theoretischen Radikalismus, dort, wo er in die Praxis des Lebens hineinsah, wie fest doch das Grund- und Kapitaleigentum mit der Gesellschaft verwachsen sei. „Zugleich", sagt er a. a. O. S. 228 ff., „verbindet es sich so oft mit einem in den Grenzen des Prinzips sich haltenden Eigentum, es hat seinem Unrecht gegenwärtig so viel Recht beigemischt, daß man das wahre Eigentum nur mitzerstören würde, wenn man sofort schon Hand an das falsche legen wollte ... Dem sozialen Zustande kann die Richtung gegeben werden, daß die Grund- und Kapitaleigentümer mehr das Ansehen nützlicher Menschen gewinnen, die für die Leitung der produktiven Unternehmungen in ihrer Rente nur eine Belohnung erhalten. Einen solchen Dienst produktiver Leistung hat die Gesellschaft ja wohl zu bezahlen. Mag also in Wirklichkeit das Grund- und Kapitaleigentum zunächst nnr mehr „‚Amt'" und seine Rente mehr „‚Gehalt'" werden."

Nicht durchführbar aber wäre diese Forderung ohne die Erfüllung einer ergänzenden Gegenforderung an die andere Seite, an die Arbeiter. Denn auch die Arbeitskraft ist Eigentum, Eigentum am wichtigsten aller Produktionsmittel: an der Arbeit. Auch die Arbeit ist ein soziales Amt, dem nicht nur Rechte zur Seite stehen. Arbeit ist Pflicht. „Ein jeder Staatsbürger", sagt schon Kant, „muß sein eigener Herr (sui juris) sein, mithin irgendein Eigentum haben (wozu auch jede Kunst, Handwerk oder schöne Kunst oder Wissenschaft gezählt werden kann), welches ihn ernährt, d. h. daß er in den Fällen, wo er von anderen erwerben muß, um zu leben, nur durch Veräußerung dessen, was sein ist, erwerbe ..., folglich, daß er niemandem als dem gemeinen Wesen, im eigentlichen Sinne des Wortes, diene." Diesem Dienste darf sich auch der Arbeiter nicht entziehen, auch sein Dienst muß mehr „Amt" und sein Lohn mehr „Gehalt" werden. Auch das Eigentum an der Arbeitskraft gehörte dann ihm und der Gesellschaft zugleich, es stände eben „jeder Staatsbürger" hierin dem anderen gleich. Der Eigentümer, den man heute so nennt, hätte zwar neben seinen persönlichen Leistungen den sachlichen Besitz als Voraus, aber doch nur als Vertreter und Delegierter der Gesellschaft, der an allem „Besitz" ein „Obereigentum" zusteht. Das Einkommen aus dem sachlichen Besitze unterschiede sich vom Einkommen aus der

Arbeit nur durch eine gewisse Unmittelbarkeit des Bezuges, während der Arbeiter seinen „Gehalt" durch die Hand des die Gesellschaft vertretenden Unternehmers, im letzten Grunde also von der Gesellschaft selbst erhält, was im übrigen auch auf den Unternehmer insoweit zutrifft, als der Erlös seines Betriebes nur einen Anspruch an das Sozialprodukt darstellt. Effertz behielte mit seinem Horazspruche recht. Der Antagonismus der Klassen gegeneinander wäre zwar nicht beseitigt; aber es wäre der Antagonismus im positiv fördernden Sinne, der Wetteifer im Dienste für die Gemeinschaft. „Tausend fleißge Hände regen, helfen sich in munterm Bund, und in feurigem Bewegen werden alle Kräfte kund. Meister rührt sich und Geselle in der Freiheit heilgem Schutz; jeder freut sich seiner Stelle, bietet dem Verächter Trutz."

Mag das ein Ideal sein, aber es teilt damit nur das Schicksal aller Ideale, es wird nie zur vollen Wirklichkeit. Über die Aufstellung von Idealen kommt ja auch kein Sozialismus hinaus, auch seine Ideale bleiben nur Imperative des Sollens. Will man das Bestehende bessern, so darf man es nicht vorher vernichten. Aus nichts wird nichts, es gibt auch im Reiche der praktischen Vernunft keine generatio aequivoca. Wirtschaftsverfassungen, sagte ich an anderer Stelle — Zweck S. 115 ff. —, werden nicht wie Kleider gewechselt, es gibt keine einander ablösenden Neuschöpfungen, welche ein kecker Sozialwille von außen her aufbaut, sie ändern sich nur organisch von innen heraus, der Fortschritt betätigt sich nur in behutsamem Tasten nach vorwärts, nur selten im kühnen Ruck glücklicher Lenkung, Volldampf voraus, viel häufiger in zaghaftem Probieren und nach Überwindung reaktionärer Gegenströmung. Mit dem Umschlag gar im Marxschen Sinne hat es seine guten Wege. Selbst Rodbertus nimmt das verpönte Wort „Kompromiß" in den Mund. Auch er verlangte nur, was jetzt zur Tatsache geworden ist, daß der Staat „sehr bald mit dem Kommunismus — und wir wissen, was er damit meint — einen Kompromiß zu machen haben dürfte, damit sich immitten der Rechtslücke, die heute die Gewalt des sich selbst überlassenen Verkehrs lasse, ein positives staatswirtschaftliches System erheben könnte, das zwar das Grund- und Kapitaleigentum noch konservieren, aber doch den schreiendsten Verletzungen jenes von allen Parteien angerufenen Grundsatzes (daß jedem der Wert seiner Arbeit unbeschränkt einkomme) abhelfen will" (a. a. O. S. 166).

11. Fortsetzung. Das Eigentum in der Zukunft.

Was aber eine unparteiische und objektive Philosophie der Volkswirtschaft zur Förderung jenes versöhnenden Kompromisses noch beitragen kann, ist heute beinahe die umgekehrte Warnung, die Rechte des Individuums nicht durch den Überschwang des sozialen Extrems verkümmern zu lassen. Verdankt doch der Sozialismus seinen Ursprung dem löblichen Bestreben, den unveräußerlichen Rechten des Individuums zum Siege zu verhelfen. Aber was ihm damals zum Ruhme gereichte, könnte heute zu seinem Verderben ausschlagen: Im rein sozialistischen Staate hätten die Arbeiter zwar der rechtlichen Form nach keinen Herrn über sich, alle Bürger bildeten eine gleichartige Masse; in der Sache jedoch bliebe die Frage offen, ob sie nicht an Stelle der

vielen einzelnen einen viel schlimmeren und gewaltigeren einzigen Herrn eingetauscht hätten, in dem ungezügelten Despotismus einer souveränen Zentralgewalt.

Es ist auch für unsere Zeit belehrend, wie Rodbertus (a. a. O. S. 92 ff.) derartige Einwände zu parieren sucht. Wenn, sagt er, auch zugegeben sei, daß im Sozialstaate die gesellschaftliche Produktion zwangsweise durchgeführt werden müßte, so sei damit nicht gesagt, daß die dadurch bedingte zentrale Organisation und Funktion in den Händen einer selbständigen, sowohl von den Trägern der anderen Gewalten als auch vom „Volkswillen" unabhängigen Gewalt liegen müsse. Zentralisation bedeute nichts als Einheit des gesellschaftlichen Willens. Rodbertus beruft sich auf die Vereinigung der drei sog. Gewalten, der gesetzgebenden, der richterlichen und der ausführenden Gewalt im souveränen Parlamente Englands. Diesen Vergleich der wirtschaftlichen mit einer politischen Zentralgewalt halte ich für verfehlt. Gerade England war bisher trotz der parlamentarischen Zentralgewalt das Musterland wirtschaftlicher Freiheit, das gepriesene Eldorado der Dezentralisation und des laisser faire. Das wirtschaftende Individuum war souverän: My house is my castle, das galt auch als Wirtschaftsprinzip. Wohl würde die sozialistische Zwangsorganisation auf dem „Volkswillen" beruhen, der aus dem Ergebnis der Stimmenmehrheit hervorgeht, und sie würde auch der fortlaufenden Kontrolle durch die Mehrheit unterworfen sein. Einmal geschaffen aber würde — wenn nicht alles auseinanderfallen soll — jene Organisation ihre Autorität den Individuen gegenüber rücksichtslos wahren müssen. Die graue Theorie, daß in diesem Staate die „Gesellschaft sich selbst leiten und die Produktion ihres Lebens in die eigene Hand nehmen" würde, verblaßt vor den elementaren Notwendigkeiten der gesellschaftlichen Bindung. In jeder Gesellschaft müssen die einen Individuen von anderen „geleitet" werden, die Mehrzahl von den Wenigen; denn das gehört zum Begriff einer Leitung, und es ist der höchste Triumpf einer Staatskunst, wenn sie ein System der wirtschaftlichen Regelung findet, in dem sich die berufenen Personen durch ihre eigene Kraft automatisch an die leitenden Stellen setzen, in die sie wegen ihrer persönlichen Tüchtigkeit und ihrer gesellschaftlichen Tugenden gehören. Gleichwie vom Kopfe aus die vegetativen Funktionen des Körpers (Blutzirkulation, Verdauung usw.) nicht geleitet werden, so ist kein Zentralorgan fähig, das Detailgeschäft der Produktion zu vollziehen oder auch nur einheitlich zu zentralisieren. Es kann, wenn es nicht zum „Wasserkopf" werden will, nur immer den formalen Rechtsrahmen schaffen, innerhalb dessen die Natur in Gestalt des angeborenen Selbsterhaltungs- und Selbstbetätigungstriebes der Einzelnen allemal das Beste tut. Wenn Rodbertus hier die „ausübende Gewalt" mit der politischen Exekutive in eine Linie stellt, so übersieht er, daß sich jene wirtschaftliche von der politischen Exekutive ganz grundsätzlich durch ihre Unmittelbarkeit unterscheiden würde, sie übernähme die Ausführung des sozialen Wirtschaftsplanes in eigener Regie.

Das Machtmittel aber, das ihr hierbei zur Verfügung stände, wäre nun eben das Kollektiveigentum, dessen Bedeutung und Tragweite, wie das Wesen des Eigentums überhaupt man sich selten klar gemacht hat. Wenn heute dem Privateigentum die unheilvolle Rolle zugeschrieben wird, nur durch sein Dasein und durch den ausschließenden Besitz der gesamten Produktionsmittel den Arbeiter bei Strafe des Verhungerns

zur Arbeit zu zwingen, so ist nicht einzusehen, wie das konkurrenzlose Kollektiveigentum des Staates nicht eine gleiche, ja eine viel durchgreifendere Macht ausüben würde. Der wirtschaftliche Utopismus hat nicht darüber nachgedacht, wie diese Macht sich im einzelnen durchsetzen müßte, er hat sich grundsätzlich nicht der Mühe unterzogen, den Kollektivismus in seinen Einzelwirkungen auszudenken, er hatte es deshalb leicht, über alle Schwierigkeiten hinwegzukommen, die er nicht kannte, nicht im voraus kennen konnte, weil er von einem Ideal begeistert war und überall nur das Beste sah. Genau so hatte es seinerzeit der Liberalismus leicht, seine Ideen in großen Worten zu feiern, da er er das Unheil nicht voraussehen konnte, zu dem er schließlich führen mußte.

In der Idee geht alles so einfach und herrlich vonstatten. Wenn, so sagte man sich, die arbeitsteilige Produktion im Ergebnisse schon heute eine gesellschaftliche ist, was hindert daran, der Gesellschaft auch der Form nach das zu geben, was ihr der Sache nach schon heute gehört? Wie nahe lag es da, zu der gesellschaftlichen Gemeinwirtschaft auch die ihr entsprechende Rechtsform des Gemeineigentums hinzuzudenken? Brachte dieses doch scheinbar alle individualistischen Träume auf einmal in Erfüllung: Wird Kapital und Boden zum Gemeingut, so gehört es allen, es wird jedes Individuum zum Eigentümer, und damit wäre die höchste und idealste Erfüllung des Eigentumsgedankens erreicht, zwar nicht die Freiheit von jedem Willenszwange, denn eine solche Freiheit gibt es überhaupt nicht, wohl aber, wie Rodbertus sagt, „die Freiheit von einem fremden Individualwillen und einer fremden Individualmoral". Und auch der Traum der Gleichheit schien erfüllt, die gleiche Anwartschaft am Nationaleigentum schien ganz von selbst auch den gleichen Anteil am Nationalprodukt zu bewirken. Man dachte auch wohl an die bisher schon tatsächlich durchgeführten Verstaat- und Verstadtlichungen, aber man übersah dabei den grundsätzlichen Unterschied dieser partiellen Verwirklichungen von Gemeineigentum und Gemeinwirtschaft einerseits, die an der allgemeinen privatrechtlichen und privatwirtschaftlichen Grundlage der Volkswirtschaft nichts änderten, und andererseits der Zentralwirtschaft und dem mit ihm verbundenen Kollektiveigentum in deren prinzipieller Verallgemeinerung, welche das ganze Wirtschaftsleben auf eine neue und eigenartige Grundlage stellen würde. In der Praxis hätte das allgemeine eine vom partiellen Kollektiveigentum ganz verschiedene Wirkung, so sehr auch beide ihrem oben dargelegten letzten Zwecke nach nur als Unterarten betrachtet werden können. Da kein Eigentum ohne einen Eigentümer gedacht werden kann, so gäbe es nunmehr nur einen einzigen, großen Eigentümer, den allmächtigen Fiskus als ein selbständiges Macht- und Zwecksubjekt. Die große wirtschaftliche Kluft zwischen diesem Staatsfiskus und dem Individuum müßte in derselben Rücksichtslosigkeit hervortreten, die dem Fiskus und seinen Beamten als verantwortlichen Vertretern fremden Eigentums schon heute, und wohl zu Unrecht, vorgeworfen wird. Diese Verantwortlichkeit würde jetzt um so größer sein, als es hier aufs Ganze geht und der ganze Bestand der Gesellschaft mit ihrem unerhört großen Interessenkreis davon abhinge.

Keine Rede gar könnte da von einem „Miteigentum" aller am Kollektivvermögen sein. Der Anteil des Individuums am Staatsvermögen, an dessen Verwaltung und an der Verfügung über dasselbe, würde

kein anderer sein als er schon heute am fiskalischen Vermögen ist, d. h. direkt-wirtschaftlich gleich Null, indirekt-politisch aber wäre er, ebenfalls wie heute, durch die weit hergeholte Anteilschaft an der das öffentliche Vermögen betreffenden Gesetzgebung erschöpft. Mit dem was man heute „Miteigentum" nennt, hätte das alles nichts gemein, nicht gemein das Recht der unmittelbaren Mitverfügung und Mitbewirtschaftung, das Recht des Austritts aus der Gemeinschaft, das Recht auf den Verkauf teilungshalber und auf eine Liquidation. Gerade im Gegenteil hierzu wäre das Kollektiveigentum kein Mittel zur positiven Freiheit des eigenen Tuns, sondern die eherne Fessel, die den sozialistischen Bürger unauflöslich und unentrinnbar mit der Gemeinschaft verbände. Das Kollektiveigentum wäre wie jedes Eigentum eine Eigentums*ordnung*, ein Institut, ein System, eins der vielerörterten „Machtverhältnisse", welche das Individuum zu einem *von außen* her „diktierten" Tun verpflichtet. Hier würde auch *Liefmann* das von ihm postulierte „*Zwecksubjekt*" verwirklicht finden, das aber die individuellen Zwecksubjekte in sich verschlänge. Hier wäre die Ansicht gänzlich abgetan, daß der Zusammenstoß der entgegengesetzten individuellen Zwecke, als Resultante, die Volkswirtschaft „organisiere". Ist sonst das Eigentum nur ein Mittel zum Zwecke, so könnte sich hier leicht des Mittel zum Zwecke gestalten und das Individuum seiner Herrschaft unterwerfen, noch viel mehr, wie es jetzt dem Privateigentum zum Vorwurfe gemacht wird. Noch mehr deshalb, je mehr sich der Umfang ausdehnt, in dem das omnipotente Mittel des Gemeineigentums das Band der Hörigkeit enger knüpft, welches das Individuum mit Leib und Seele der Gemeinschaft verschreibt.

Schon der bestehenden Wirtschaftsordnung sagt man nicht ohne Grund nach, daß sie durch die Trennung des Individuums von den Produktionsmitteln, mit denen es im Mittelalter wie die Schnecke mit ihrem Häuschen verbunden war (Marx), die Objektivierung des Produktionsprozesses fortschreitend in dem Maße herbeigeführt habe, daß dem Einzelsubjekte nur die verschwindende Rolle eines Rädchens im großen Getriebe gelassen ist. Seine Arbeit ist ihm zum Fremdtum geworden, nachdem ihr das Interesse am Gedeihen des Betriebes und die Freude am Erfolge seiner Arbeit geraubt wurde. Im ganz verwirklichten Sozialstaate könnte dieser entfremdende Objektivierungsprozeß leicht noch unheilvoller in die Erscheinung treten; denn, was selbst *Rodbertus* als einen Anachronismus verurteilte, die rückschrittliche Zerlegung des sozialen Wirtschaftsganzen in kleinere selbständige Wirtschaftsverbände wäre ausgeschlossen und widerspräche dem soziologischen Hauptgesetze der zunehmenden Vergesellschaftung und dem Gesetze *Spencers* von der Integrierung ins Ganze und der gleichzeitigen individuellen Differenzierung. Der objektivierende Vereinheitlichungsprozeß ergriffe den ganzen Menschen, sein seelenloser Mechanismus zeitigte einen potenzierten Fetischismus, der dem Individuum leicht den letzten Rest von Freiheit und Menschenwürde rauben könnte.

Viel mehr noch wie heute würde ein *solcher* „Sozialismus" den Arbeiter seinem Betriebe entfremden, viel mehr noch würde das schon so gelockerte Band durchschnitten, das ihn bis jetzt noch hier und da spärlich mit ihm verbindet. Die Arbeit des Einzelnen und ihr Produkt verschwänden vollends im großen Strome; denn der Weg vom Einsatze der Arbeitskraft bis zu ihrer Vergeltung wäre noch länger und verschlungener geworden. Während heute durch den Einzelvertrag und selbst

trotz aller Tarifverträge noch eine gewisse persönliche Beziehung zum Betriebe geblieben ist, würde sie bei rein durchgeführter Gemeinproduktion an der Wurzel zerstört. Es gäbe keine Brücke mehr zwischen den Personen und der anonymen Kollektivwirtschaft, die kalt und fremd hinter ihnen stände als ein ungreifbares Gespenst. Sie wären im Verhältnis zu dieser abstrakten Gesellschaft *selbst* bloße Schatten und Gespenster. Was bliebe, wäre der von *Marx* so bezeichnete abstrakte „Gesamtarbeiter". Während heute ferner das Verhältnis zwischen Arbeiter und Unternehmer wegen der gesetzlichen Freizügigkeit ein leicht lösbares und mit gegenseitigen Rechten und Pflichten verbundenes Rechtsverhältnis war, wenn heute Koalitionen und Streiks ein Heilmittel gegen Vergewaltigung boten, ist auch das alles grundsätzlich ausgeschlossen. Die Arbeiter — und Arbeiter wären nun alle — hatten die Instanz verloren, an die sie heute ihre Klage gegen die Übervorteilung durch die Unternehmer richten können, es gäbe keine Unternehmer mehr, es gäbe nur den einen großen Unternehmer, den Staat, der, selbst wenn er irgendeinen Verwaltungsgerichtshof als Beschwerdeinstanz einrichtete, doch in letzter Instanz Richter und Beklagter in einer Person wäre. Streiks und Koalitionen, Gewerksvereine und Syndikate, Beeinflussung der Arbeitswilligen, Boykotts und Arbeitsniederlegungen wären keine Privatsache mehr, sie bedeuteten jetzt Widerstand gegen die Staatsgewalt und wären als Revolte und Aufruhr zu ahnden.

Mit der Expropriation der Unternehmer wären auch die Arbeiter expropriiert, sie träten in eine Art von Lehnsverhältnis ein, nachdem sie sich des Allods ihrer Freiheit selbst beraubt hätten und auch ihr ausschließlich gebliebenes Eigentum, das Eigentum an ihrer Arbeitskraft, für sie ein Fremdtum geworden. Dem *Rechte* auf Arbeit müßte die *Pflicht* zur Arbeit an die Seite gestellt werden. Auch der Freiheit der Berufswahl und der Freizügigkeit drohte eine vernichtende Gefahr. Mit der Konfiszierung und der Fiskalisierung der Produktionsmittel wären auch die Personen konfisziert und fiskalisiert. Es müßte der Staat mit rauher Hand in die Rechte des Individuums eingreifen können; denn wenn er die Garantie für die *Versorgung* aller seiner Bürger übernähme, so müßte er auch die Mittel des Zwanges in die Hand bekommen, die ihm die Beschaffung der nötigen Fonds für die Versorgung voll sichern. Er müßte die Landflucht mit viel energischeren Mitteln, wie etwa mit Prämien und Lohnerhöhungen der landwirtschaftlichen Arbeiter, bekämpfen, die Arbeit müßte überdies, nicht nur auf dem Lande, sondern durchweg in allen anderen Zweigen der großen Arbeitsteilung durch Ausbildung der Detailgeschicklichkeit aufs äußerste differenziert und fruchtbar gemacht werden. Ja, die dann nötige Regelung der Bevölkerung müßte zu den einschneidendsten Eingriffen in dasjenige Institut führen, welches der Menschheit bisher als ein unantastbares Heiligtum galt, in das Institut der Familie, in das Verhältnis zwischen den Ehegatten und in ihr pietätvolles Verhältnis zu den Kindern. Mit einem Worte: Überall Bevormundung und Beengung, in der Ausbildung, der Beschäftigung, ja im ganzen Menschenleben von der Wiege bis zum Grabe!

Ich weiß wohl, wie die Wucht dieser zwingenden Gründe durch *theoretische* Gegengründe entkräftet zu werden pflegt, und es ist denkbar, daß sie zu manchen Teilen durch entsprechende Regelung wirklich ihre äußersten Härten verlieren könnte, vorausgesetzt aber

immer, daß die Menschen selbst ihre bisherige Natur ändern würden, und zwar wenn, wie man so oft hoffnungsselig vorausgesagt hat, mit der Beseitigung der Ursachen, welche aus den Fehlern der bisherigen Gesellschaftsordnung stammen, die Menschheit ihre von Hause aus gute Natur bewahren könnte, welche angeblich nur durch die Unnatur des gesellschaftlichen Zwanges verdorben war. Die bisherige Geschichte, besonders die der letzten Tage, hat wenig Hoffnung hierzu übrig gelassen. Die Menschen waren nie Engel oder Teufel von Natur, nur einseitige Weltanschauungen sind hier, entweder optimistisch oder pessimistisch, befangen. An Stelle der ewig flachen und unfruchtbaren Wiederholungen: „der Mensch ist gut", oder aber „das Dichten und Trachten des Menschen ist böse von Jugend auf", ist ein moralischer Imperativ praktischer Vernunft zu setzen: der Mensch soll gut sein! Hier steht Weltanschauung gegen Weltanschauung, diejenige — um zwei Typen herauszugreifen — J. J. Rousseaus und diejenige Kants. Simmel (a. a. O. S. 108 ff.) schildert ihren Unterschied folgendermaßen:

„Wenn es bei Rousseau heißt: die Menschen sind böse, aber der Mensch ist gut, und bei Kant: der Mensch ist unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muß ihm heilig sein — so birgt die scheinbare Identität den bedeutsamsten Gegensatz. Bei Rousseau ist, was Kant die Menschheit im Menschen nennt, ein Wesensbestandteil, der in jedem, wie versteckt und entstellt auch immer, eine Realität ist; bei Kant aber ist die „„Menschheit"" ein Ideal und Sollen eines jeden: der Mensch ist heilig, insofern er die Anlage zur Menschheit hat." Auch bei Kant herrscht der sublimierte Freiheitsenthusiasmus des 18. Jahrhunderts, den Rousseau und die Physiokraten genährt haben: „der Mensch brauchte nur frei zu sein, alle Widersprüche gegen die gesellschaftlichen und individuellen Ideale entspringen nur der Verkümmerung, die die Güte der menschlichen Natur durch den Zwang von Staat und Kirche, von sozialen und dogmatischen Einengungen erlitten habe." Aber diese ganze zeitliche Denkrichtung jenes Jahrhunderts, „der Glaube an diese ursprüngliche Güte, gewinnt in Kant eine eigentümliche Form, er ist mit Kants Lehre von dem Zusammenfallen von Freiheit und Sittlichkeit in die zeitlose Innerlichkeit des Menschen hinabgestiegen." „Darum halten sich jene revolutionären Bewegungen an das Niederreißen von Schranken und Hinderungen, während Kant zugleich auf den Weg positiver Arbeit hinweist. Kant ist durchaus kein Optimist in bezug auf die wirkliche Beschaffenheit der Menschen, eine wahre Verzweiflung über die allseitige Unzulänglichkeit der Menschheit bricht immer wieder bei ihm durch. Aber in diesem unendlich unvollkommenen Dasein wohnt ein unendlich erhabener, strahlender Wert, nicht als ein Besitz, sondern als Forderung, als Anspruch, den der Mensch an sich selbst stellt, und der in dieser, mit der historischen Realität sich überhaupt nicht berührenden Form, auch dann lebt, wenn kein Minimum seiner erfüllt wird."

Es ist bekannt, wie sehr Kant, der sonst ganz und gar auf dem nüchteren Boden, dem Bathos der empirischen Erfahrung, steht, über die Entdeckung dieses inneren, moralischen Gesetzes so begeistert ist, daß er es mit gleicher Bewunderung und Ehrfurcht betrachtet, die das Gemüt beim Anblick in die ungemessenen Weiten des bestirnten Himmels bewegen. „Der Anblick einer zahllosen Weltenmenge", sagt er, „vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines tierischen Geschöpfes, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite Anblick erhebt dagegen meinen Wert, als einer Intelligenz, unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart . . ." (Beschluß der praktischen Vernunft).

Es ist aber lehrreich und bestätigt wiederum den echt menschlichen Dualismus aller Erkenntnis und zugleich die notwendige Einheit des Zweikammersystems von Natur und Freiheit, wie der extremste

Materialismus eines Marx mit dem Realidealismus eines Kant letzthin zusammentreffen muß.

Marx, von der Materie ausgehend, lebt im Rousseauschen Optimismus, indem er der Materie eine Idee unterschiebt, er setzt seine Hoffnung auf den spontanen Fortschritt der Kultur: die Welt geht mit einer neuen und besseren Ordnung schwanger, die, wenn die Zeit erfüllet ist, oder, wie Marx sagt, wenn die neue Zeit im Schoße der alten ausgebrütet ist, ganz von selbst das Licht der Welt erblicken wird. Es bedarf nicht des ethischen Wollens, die Dialektik zum besseren Sein tritt an die Stelle des ideologischen Bessermachens. — Und Kant, obgleich herzhafter Idealist, hat doch den interessanten Versuch unternommen, auch vom Boden eines urwüchsigen Naturalismus aus dem Wesen des menschlichen Fortschritts beizukommen. Ich meine seine viel zu wenig gelesene „kleine Schrift": „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht."

Ausschließlich von der Natur seinen Ausgang nehmend, macht er hier, einigermaßen abweichend von seiner sonstigen Methode, einen (bloßen) Versuch, wie er ausdrücklich betont, ob man nicht, da bei Menschen und ihrem Spiele im großen gar keine eigene Absicht vorausgesetzt werden könne, eine Naturabsicht in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge entdecken könne. Nicht unähnlich dem historischen Materialismus legt er also der Natur eine Absicht unter. Die Natur, sagt er, die nichts überflüssig tut, hat „gewollt, daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe und keiner anderen Glückseligkeit und Vollkommenheit teilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinkt, durch eigene Vernunft verschafft hat." „Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwirken." Diese Entwicklung könne aber nur durch die Gattung voll hindurch zur Reife gelangen, das Leben des einzelnen sei dafür zu kurz, nur die Gattung sei unsterblich. Das Mittel aber, sagt er, „dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zustande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft, sofern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird."

Es erinnert an die später von Hegel so benannte List der Idee, wenn Kant weiter ausführt, es scheine „der Natur gar nicht darum zu tun gewesen zu sein, daß der einzelne Mensch wohl lebe, sondern, daß er sich so weit hervorarbeite, um sich, durch sein Verhalten, des Lebens und des Wohlbefindens würdig zu machen". Der Widerstand gegen andere aber, die „ungesellige Geselligkeit", das „entgegengesetzte Interesse der Menschen, sei es gerade, die alle ihre Kräfte erwecke und die ersten wahren Schritte aus der Rohigkeit zur Kultur herbeigeführt habe, die eigentlich in dem gesellschaftlichen Wert des Menschen besteht". „Der Mensch will Eintracht, aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist, sie will Zwietracht. Dank sei ihr also für die Unvertragsamkeit, für die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben, oder auch zum Herrschen! Ohne sie würden alle vortrefflichen Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern." „Der Mensch ist ein Tier, das wenn es unter anderen seiner Gattung lebt, einen Herrn nötig hat . . . Wo aber nimmt er diesen Herrn her? Nirgends anders als aus der Menschengattung. Aber dieser ist ebensowohl ein Tier, das einen Herrn nötig hat . . . denn er wird immer seine Freiheit mißbrauchen, wenn er keinen über sich hat, der nach den Gesetzen über ihn Gewalt ausübt. Das höchste Oberhaupt soll aber gerecht für sich selbst, und doch ein Mensch sein. Diese Aufgabe ist daher die schwerste unter allen; ja ihre völlige Auflösung ist unmöglich; aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden. Nur die Annäherung zu dieser Idee ist uns von der Natur auferlegt." Dies „größte Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur sie zwingt, ist die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft", da nur in vollkommen gerechter bürgerlicher Verfassung „die größte Freiheit, mithin ein durchgängiger Antagonismus ihrer Glieder und doch die genaueste Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit gegeben ist, damit sie mit der Freiheit anderer bestehen könne". „In diesem Zustand des Zwanges zu leben, zwingt den sonst für ungebundene Freiheit so sehr eingenommenen Menschen die Not", die innere und auch die Not nach außen im Verhältnis der Staaten zueinander. Es ist diese aus ihrem unvermeidlichen Antagonismus entstehende Not, worin sich Staaten durch die selbstmörderischen Kriege versetzen, die die wilde Menschheit zwingen, ihre brutale

Freiheit aufzugeben und die Ruhe des ewigen Friedens schließlich in einem großen Völkerbunde (foedus Amphictyonum) zu suchen.

Wie für unsere Zeit geschrieben ist hier Wort für Wort, und alle diese Stellen bieten auch eine schätzbare Bestätigung der in diesem Kapitel vorgetragenen Anschauungen. Sie fassen die Elemente zusammen, die das Wesen des Eigentums wie das aller übrigen Sozialgebilde begründen: Natur und Freiheit, Individual- und Sozialprinzip, Autonomie und Zwang, Individualismus und Sozialismus. Wie auf des Messers Schneide berühren sich alle diese Antithesen, und wehe der Staatskunst, wenn sie in törichter Überhebung oder theoretischer Verblendung die mittlere Linie nach hüben oder drüben überschreitet, die in der Wirklichkeit des pulsierenden Lebens allein den Dualismus der Begriffe durch eine gesunde Synthese überwindet. Auf den theoretischen Ausgangspunkt kommt es dabei weniger an als auf die praktische Ausführung. Mag man zur praktischen Mitte von der Fiktion eines extremsten Sozialismus aus vordringen, indem man hinterher die unhaltbaren Ergebnisse einer individualistischen Korrektur unterziehen, oder mag man den Ausgang von einem liberalistischen, sich selbst überlassenen Verkehre nehmen und auch dann hinterher durch Einfügung sozialer Prinzipien versuchen, eine Ordnung in das individualistische Chaos zu bringen. Es ist das Vorrecht der Jugend und neuer Zeiten sich einem Prinzipe ganz hinzugeben.

Auch ich war einstmal geneigt, zeitgemäß angeregt durch A. Wagner, und ähnlich wie später Schäffle in seiner „Quintessenz des Sozialismus", den ersteren Weg zu beschreiten. Ich — und ich beschreibe damit nur den Werdegang einer ganzen Generation — erwog, in jugendlicher Begeisterung für die neue Idee, den Plan, den reinen Sozialstaat in seinen Prinzipien auszudenken, ihn in allen einzelnen Materien und Funktionen synoptisch mit der bestehenden Ordnung zu vergleichen und danach zu prüfen, wie man von der hypothetischen Existenz der bis ins Extrem gedanklich ausgebauten Ordnung ausgehend, die schon auf den ersten Blick unhaltbaren Übertreibungen des ausgeführten Prinzips Glied für Glied in der Richtung des individualistischen Standpunkts abtragen könne. Es wäre so der brauchbare Kern des einen und des anderen Prinzips zu konservieren und die notwendige Entwicklung gleichsam aus der verbindenden Linie abzulesen. Ich habe diesen Plan bald aufgegeben, schon weil er leicht zu einer petitio principii verführen konnte und weil es mir besser schien, erstmals den gegebenen Stand der Dinge ins Auge zu fassen und in ihm das Walten beider Kategorien, der natürlichen und der sozialen, zu untersuchen. Mein Gegner und Kritiker, v. Böhm, sagte spöttelnd, ich habe wohl allzulange an meinem ersten Plane festgehalten, die schädlichen Folgen seien nur allzusehr an dem ganzen Wesen meiner sozialen Theorien aufzuweisen. Ich weiß nicht, ob meinem Gegner, wenn er die heutige Zeit noch erlebt hätte, dieser Spott etwas vergangen sein würde, weil ihm vor Augen geführt worden wäre, wie die von mir gehaltene „Mitte" doch wohl durch den Zwang der Dinge geboten sei. Von Böhm nannte die soziale Betrachtungsweise einen bloßen vulgär-ökonomischen Ableger der sozialistischen Ausbeutungstheorie, eine Art in die Mode kommender ökonomischer Sezession, eine Freilichtmanier in der Auffassung unserer sozialen Zustände. Aber trotz aller anzuerkennenden lautersten Bestrebungen, wie Sympathie für das Los der Enterbten, trotz aller guten Absichten für die Erlangung

besserer Zustände dürfe doch das Herz mit dem Kopfe nicht durchgehen. Vielmehr müsse die Theorie kühl bis ans Herz hinan die Wirklichkeit in ihrer ganzen Nüchternheit ins Auge fassen. Nur allzuleicht werde man sonst dem Sozialismus in die Arme getrieben, der Bodenrente und Kapitalgewinn als eine Folge der „Ausbeutung" und „brutalen Nehmens" betrachte. Stolzmann, sagt er, scheint mir „diesem Extrem ganz nahe zu stehen, ohne daß er sich selbst klar darüber wäre, wie nahe er ihm steht".

Ich hatte es leicht (in der Einleitung zu meinem Zweck) mit einer solchen auf der Oberfläche schwimmenden Kritik Abrechnung zu halten. Mein Gegner, sagte ich, scheint mir immer noch in dem alten Irrtum verstrickt zu sein, „sozial" und „sozialistisch" zu verwechseln. Was wäre es denn für ein Schaden, fragte ich, wenn Anhänger und Feinde der bestehenden Gesellschaftsordnung zwar im politischen Wollen verschiedene Wege gingen, sich aber im theoretischen Erklärungsprinzipe auf einem gemeinsamen Boden begegneten? Nicht ein Schaden wäre das, es wäre ein nicht hoch genug einzuschätzender Gewinn. Freund und Feind müssen mit gleichen (geistigen) Waffen kämpfen, sie hauen sonst ewig daneben, sie verstehen sich nicht und reden aneinander vorbei. Stammler hat das in dem „Dialog des Bürgers und des Sozialisten" allerliebst vorgeführt. Darum, sagt er, hat der Kampf mit geistigen Waffen gegenseitig noch nichts helfen wollen. Die Gegner fanden sich gar nicht. Es war der Kampf des Bären mit dem Haifische (Wirtsch. u. Recht, 3. Aufl., S. 55 und vorher).

Auch die soziale Betrachtungsweise will ja nüchtern und kühl bis an das Herz hinan an die rein theoretische Erklärung des volkswirtschaftlichen Seins herantreten, und was kann sie denn dafür, daß dies Sein als einen eigenen, ja als ihren entscheidenden Bestandtiel, die soziale Regelung enthält. Sie würde überall schlecht fortkommen mit der überlebten Moraltheorie der „Sympathie" und des Mitleids Die Menschheit dankt heute für Sympathie und Mitleid, sie will keine Gnade, sie verlangt ihr Recht. Von Böhm und seine Schule hat nicht erkannt, wie ihr rein-ökonomischer Naturalismus in seiner psychologisch-produktionstechnischen Einseitigkeit jeden Blick nach vorwärts. einschnürt, und wie ganz nahe sie ihrerseits dem anderen Extrem steht, das v. Böhm so kennzeichnet: „Das eine Extrem scheint mir die ältere Lohnfondstheorie zu bezeichnen, welche jeden Versuch, die Höhe des Arbeitslohnes durch künstliche Einwirkung, durch etwas, was wir heute eine sozialpolitische Maßregel nennen würden, zu beeinflussen, mit dürren Worten für eine hoffnungslose Torheit erklärte, weil die gegebene wirtschaftliche Sachlage jeweils einen ganz bestimmten Lohnsatz, und nur diesen, erheische und ermögliche." Ganz zu Unrecht wirft uns v. Böhm vor, die „Grenzlinie zwischen theoretischen und praktischen Problemen" übersehen zu haben. Eine solche „Grenzlinie" im Sinne einer Abgeschlossenheit und Selbständigkeit des einen und des anderen Problems gibt es aber nicht, beide sind voneinander abhängig und durcheinander bedingt.

Den Vertretern der gegenteiligen Anschauungen wäre die sorgsame Lektüre der „keinen Schrift" Kants zu empfehlen: „Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis." Danach „heißt nur diejenige Bewirkung eines Zweckes Praxis, welche als Befolgung gewisser im allgemeinen vorgestellten Prinzipien des Verfahrens gedacht wird . . . in einer Theorie, welche auf dem Pflichtbegriff gegründet ist, fällt die Besorgnis wegen der leeren Idealität dieses Begriffs ganz weg . . . Denn von ihr wird zum Skandal der Philosophie nicht selten vorgeschützt,

daß, was in ihr richtig sein mag, doch für die Praxis ungültig sei, und zwar in einem vornehmen wegwerfenden Ton, voll Anmaßung, die Vernunft selbst in dem, worin sie ihre höchste Ehre setzt, durch Erfahrung reformieren zu wollen; und in einem Weisheitsdünkel mit Maulwurfsaugen, die auf die letztere gerichtet sind, weiter und sicherer sehen zu können, als mit Augen, welche einem Wesen zuteil geworden, das aufrecht zu stehen und den Himmel anzuschauen gemacht war . . . Da lag es dann nicht an der Theorie, wenn sie zur Praxis nicht tauchte, sondern daran, daß **nicht genug** Theorie da war, welche der Mann von der Erfahrung hätte lernen sollen . . ."

Zur „Erfahrung", sahen wir oben, gehört aber auch die Erkenntnis von dem Einflusse der aus der praktischen Vernunft geschaffenen „Machtverhältnisse", sonst liegt theoretischer Eigensinn oder jene Maulwurfsblindheit vor. Alle volkswirtschaftlichen Erscheinungen sind, ich wiederhole es, nur als Produkte der theoretischen und der praktischen Vernunft, naturökonomisch und sozialökonomisch, als „naturgemäß wirtschaftliches Produkt" und „als künstliches Machtphänomen" (so unterscheidet v. **Böhm**) **zugleich** zu würdigen. Näheres über das Verhältnis von Theorie und Praxis findet man auch in einem von K. **Diehl** geschriebenen Artikel in Conrads „Jahrbüchern". Theorie ist nur eine richtig ausgedachte Praxis, sie stellt dar, wie die Praxis läuft oder doch laufen sollte.

Was soll uns also eine Theorie, die sich über den sozialrechtlich praktischen Grund der wirtschaftlichen Erscheinungen hinwegsetzt und noch einen Trumpf auf diese Einseitigkeit setzt, indem sie mit **Menger** verkündet: „die Frage nach dem **rechtlichen** Charakter des Werts und der Verteilung, sowie aller anderen ökonomischen Erscheinungen liegt außerhalb der Sphäre unserer Wissenschaft" und „**ausschließlich** in dem Verhältnisse zwischen Bedarf und verfügbaren Quantitäten" „als notwendiges Produkt dieser ökonomischen Sachlage", und: das Bedauern über ihre manchmal harten Folgen z. B. des niedrigen Arbeitslohns, mache nur dem Philanthropen Ehre. Und was soll man dazu sagen, wenn diese Lehre uns für das Problem des **Eigentums** keine andere Lösung bietet, als daß auch hier jenes „unzulängliche Quantitätenverhältnis" zur Institution des Eigentums führe. Dies Verhältnis, sagt **Menger**, trete immer notwendig ein, da die verfügbaren Quantitäten nicht für alle ausreichen, die besitzenden egoistischen Individuen vielmehr bemüht sein müßten ihren eigenen Bedarf mit **Ausschluß** der begehrlichen anderen Personen möglichst vollständig zu decken; demgemäß müßten diese Individuen in dem Besitze der in dem gedachten Quantitätenverhältnisse stehenden Güter geschützt werden, und so (!) gelange (!) man dann zu dem ökonomischen Ursprunge unserer gegenwärtigen Rechtsordnung und zunächst des sog. Besitzschutzes, der Grundlage des Eigentums. Eigentum (**Menger** meint natürlich überall nur das höchst individualistisch gedachte **Privat**eigentum) sei also die **einzige** mögliche praktische Lösung jenes Problems, die uns die Natur der Dinge, eben das Mißverhältnis zwischen Bedarf und verfügbarer Menge aller wirtschaftlichen Güter aufdränge. Die Institution des Eigentums könne also (!) nur beseitigt werden, wenn man jenen Grund aufhöbe, wenn also die verfügbaren Güter zur vollständigen Befriedigung aller Menschen ausreichten. Bei den „nicht ökonomischen", d. h. den in nicht beschränkten Mengen vorhandenen Gütern falle jener Grund des Eigentums fort, sie seien weder Gegenstände des Eigentumswillens noch der Wirtschaft, bei ihnen könne man vielmehr tatsächlich ein Bild des **Kommunismus** beobachten, jedermann nehme von ihnen, soviel er wolle. Dieser (!) Kommunismus finde in den

Quantitätenverhältnissen der Güter seine ebenso naturgemäße Begründung wie das Eigentum in dem entgegengesetzten Verhältnisse. „**Dieser**" Kommunismus, sagt **Menger** mit begründeter Vorsicht, dieser theoretisch ausgeklügelte Kommunismus, der mit dem, was man sonst Kommunismus nennt, nicht das geringste zu schaffen hat. Denn **dieser** Kommunismus gründet sich, **wenn** man das ein „Gründen" nennen will, nicht anders wie der Individualismus und **alle** anderen Gesellschaftsorganisationen, auf der Knappheit der Güter einschließlich der Arbeitskräfte, er sagt also alles oder nichts.

Näheres, auch die Quellen der Zitate, findet man in meiner „Sozialen Kategorie" S. 171, 172, 187 ff. und im „Zweck" Einl. S. X ff. Der Leser mag nun wählen zwischen **Mengers** und meiner Begründung des Eigentums.

Was sonst noch über das Wesen des Eigentums zu sagen, wird besser im Kapitel über das „Kapital" vorzubringen sein, da das Wesen des Eigentums **heute** im Kapital und im Kapitalismus seinen weiteren Ausdruck gefunden hat. Vorerst aber muß der Lösung des **Arbeitsproblems** nachgegangen werden, da erst das Verhältnis des Eigentums zur Arbeit uns den Blick für das Kapitalproblem eröffnet.

12. Das Arbeitsproblem.

Was ist Arbeit in ihrem letzten, allgemeinsten, in ihrem philosophischen Grunde? Auch hier bedarf es der strengen Auseinanderhaltung der natürlich-technischen **und sozial**wirtschaftlichen Kategorien.

Was ist also Arbeit im ersteren Sinne, rein-ökonomisch-technisch? Die Technik spricht, in analogischer Wendung, nicht nur von menschlichen Arbeitsleistungen, sondern auch von denen sachlicher Faktoren, so von denen einer Maschine, eines Kraftstroms usw. Sie rechnet dabei mit dynamischen Maßeinheiten, Kalorien, Kilowatts, Pferdekräften usw. So ist die Pferdekraft die Energieleistung, welche 1 kg Masse in 1 Sekunde 75 Meter hebt. „Arbeit" wird also gemessen an der Überwindung eines **Widerstandes**, ihre Messung besteht in einer rechnerisch-mathematischen Gleichung von Widerstand und überwindender Kraft. Wird diese Überwindung als Ziel, zum Gegenstande menschlicher Überlegung, so gelangen wir zum Begriffe des **Zwecks**. Nur der Mensch hat Zwecke. Der Natur können wir sie nur per analogiam andichten. Das geschieht durch Erweiterung unseres empirischen Verstandesgebrauchs, durch den Vernunftgebrauch, d. h. durch die **Idee**, durch das, was wir **Teleologie** nennen, indem wir sie in menschlicher Weise in die Natur hineintragen, besonders aber in die lebende Natur, in den Organismus der Lebewesen. Wir bezeichneten das mit Aristoteles als **Entelechie**, in der sich die gestaltende und bei allem Wandel des vergänglichen Stoffes gleichbleibende Gattungsform, als immanenter Zweck, „zielstrebig" **gegen** und zugleich **mittels** der Materie siegreich durchsetzt.

„Eine Spinne", sagt **Marx** Kapital I. S. 139, 140, „verrichtet Operationen, die denen des Webers ähneln, und eine Spinne beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister." Und doch, so fährt er fort und kommt damit zum eigentlichen, bewußt menschlichen Zweck, dem Urbilde des naturorganischen Zwecks, „was von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopfe gebaut, ehe er sie in Wachs gebaut hat, . . .

nicht, daß er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt, er verwirklicht im Natürlichen zugleich **seinen** Zweck, den er **weiß**, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt, und dem er seinen Willen unterordnen muß. Erst so hat die menschliche Arbeit ihre erste (sic) instinktmäßige Form abgestreift, erst jetzt gehört sie dem Menschen ausschließlich."

Aber bisher bleibt diese Anschauung noch ganz im Natürlichen stecken, sie behandelt einen bloß technischen Zweck, dessen Unterschied vom höheren **Zweck** wir, in Anlehnung an die **Kantische** Unterscheidung, im allgemeinen Teile dargelegt haben. **Marx** behandelt hier nur erst das Verhältnis eines Menschen zur Natur, der Mensch ist selbst nur ein Stück Natur. Der Mensch, sagt er, tritt hier „dem Naturstoff selbst als eine **Naturmacht** gegenüber ... Er entwickelt die in ihr (in der eigenen Natur) schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eigenen Botmäßigkeit", „der Arbeitsprozeß bleibt als Naturprozeß ein Prozeß zwischen Menschen und **Natur**, in welchem Kopfarbeit und Handarbeit vereint sind: der einzelne Mensch wirkt auf die Natur unter Betätigung seiner eigenen Muskeln, allerdings unter Kontrolle seines eigenen Hirns". Man könnte nun erwarten, daß **Marx** einen Schritt weiter vorwärts ginge, zum Verhältnis des Menschen zum **Menschen**, also zum eigentlichen Gegenstande der **Sozial**ökonomie, zum Sozialen, zum Ethischen, zum Reiche der praktischen Vernunft und der Freiheit. Aber es darf nicht wundernehmen, wenn **Marx**, als Verkünder eines materialistischen Naturalismus, unserer Erwartung nicht entspricht, ja von diesem Standpunkte aus ihr gar nicht entsprechen **kann**.

Er unternimmt zwar äußerlich einen Sprung vom Natürlichen zum Sozialen, aber dies Soziale kommt nicht über das Natürliche hinaus, es mündet wieder in dieses hinein, **Marx** zieht **nur** das allen Gesellschaftsbildungen allerdings **auch** immanente Element des **Naturökonomischen** in den Kreis seiner Beobachtung, und zu dieser Einseitigkeit gesellt sich ein schlimmerer Verstoß, die so oft zu beobachtende Vermischung von theoretischer **Erklärung** und moralischer Würdigung, von kühler Betrachtung und parteilicher Kritik. Mit Recht nennt **Marx** das seinem „Kapital" voraufgehende Werk: **Kritik** der politischen Ökonomie. Der erstere Irrtum besteht in folgendem: Statt aus dem **Naturökonomischen** heraus die für jede Gesellschaftsform platzgreifenden und notwendigen rein-ökonomischen Unterfunktionen („Leistungen" pflegt man heute zu sagen) der einzelnen Glieder des Ganzen konkret als solche zu analysieren, zieht er sie in eine **abstrakte** Einheit zusammen. Hier, auf gesellschaftlicher Stufe, wo der Mensch dem Menschen gegenübersteht, sagt er „verwandelt sich das Produkt aus dem unmittelbaren Produkte des individuellen Produzenten in ein gesellschaftliches, in das gemeinsame Produkt eines Gesamtarbeiters, d. h. eines kombinierten Arbeitspersonals ... Mit dem kooperierenden Charakter des Arbeitsprozesses selbst erweitert (!) sich daher notwendig der Begriff der produktiven Arbeit und ihres Trägers, des produktiven Arbeiters. Um produktiv zu arbeiten, ist nun nicht mehr nötig, selbst Hand anzulegen; es genügt, Organ des Gesamtarbeiters zu sein, irgendeine seiner Unterfunktionen zu vollziehen."

Hätte **Marx** seine bis dahin treffende Betrachtung folgerecht zu Ende geführt, so wäre ihm die Aufgabe zugefallen, die „Unterfunktionen" des „Gesamtarbeiters" in ihrem Wesen und in ihrem konkreten Verhältnisse zueinander zu zergliedern. Er mußte sie als „Organe" des

Gesamtsystems in ihrer Eigenart und ihrem Zusammenwirken als Glieder des Systems darstellen. Er hätte sich u. a. fragen müssen, wie sich nun das für **Robinson** richtig dargestellte Verhältnis von körperlicher Arbeit zu den kontrollierenden Funktionen des „Hirns" stellt. Denn wenn diese „Kontrolle" schon für die Wirtschaftsführung **Robinsons** unumgänglich, ja entscheidend war, um wie viel mehr mußte sie es für den komplizierten Apparat der gesellschaftlichen Arbeitsgemeinschaft sein? Denn hier sind nun nicht mehr, wie in der Robinsonwirtschaft, beide Funktionen einheitlich und übersichtlich in einer Hand und in einem Hirn vereinigt, vielmehr ist durch die Mannigfaltigkeit und die Gliederung des Gesamtprozesses eine Kontrolle durch den Vernunftzweck, also durch ein erst zu schaffendes „Hirn", unendlich mehr wie früher erfordert. Hier versagt die Deduktion auf Grund eines abstrakten „Gesamtarbeiters". Um wieder auf die **technische** Arbeitsteilung in der Stecknadelfabrik zu exemplifizieren, es mußte auch hier auf den Wesensunterschied zwischen den mehr mechanischen Hantierungen und den organisierenden und überwachenden Funktionen innerhalb des sozialen Betriebes eingegangen werden. Wir werden sehen, wie wenig **Marx** dieser Analyse nachgegangen, wie sehr er vielmehr bemüht war, alle diese Unterschiede durch die Abstraktion des undifferenzierten Gesamtarbeiters verschwinden zu lassen.

Das wäre dann der erste Fehler. Nun folgt der zweite, der schlimmere, der salto mortale, der Sprung in das Soziale, der keine Erklärung enthält, sondern nur in eine moralische Würdigung ausläuft. **Marx** setzt nämlich den richtigen Satz von der „Erweiterung" des Produktionsprozesses auf der gesellschaftlichen Stufe unmittelbar in diesen Worten fort: „Andererseits (!) aber verengt (!) sich der Begriff der produktiven Arbeit. Die kapitalistische (!) Produktion ist nicht nur Produktion von Ware, sie ist wesentlich (!) Produktion von Mehrwert. Der Arbeiter produziert nicht für sich, sondern für das Kapital. Es genügt daher nicht länger, daß er überhaupt produziert. Er muß Mehrwert produzieren. Nur **der** Arbeiter ist produktiv, der Mehrwert für den Kapitalisten produziert oder zur Selbstverwertung des Kapitals dient." Und doch hätte der gleich notwendige und die Solidarität **aller** gesellschaftlichen Funktionen berücksichtigende Schluß so nahe gelegen: In der bestehenden Volkswirtschaft ist die Produktion **nicht** bloß Produktion von Mehrwert für den Kapitalisten, sondern von Wert für **alle** an der Produktion Beteiligten, einschließlich für den Arbeiter selbst und für **ihn** gerade „wesentlich". Denn wie die Statistik ergibt, fällt, nach dem in **jeder** Gesellschaftsordnung notwendigen Abzug für die Erneuerung und die Vermehrung des Nationalkapitals, der überwiegende Teil des Gesamtprodukts nicht an die Kapitalisten und Unternehmer, sondern an Arbeiter in Gestalt der Arbeitslöhne. Es kommt ganz auf den Standpunkt an, von dem aus die einzelnen Klassen dieselbe Sache verschieden, und freilich einseitig, betrachten: für die Arbeiter zielt die Produktion wesentlich auf die Produktion von Lohnwerten, sie arbeiten auf **Lohn** d. h gegen eine entsprechende Geldanweisung, durch die ihr Anteil am Nationalprodukt gesichert ist; für Kapitalisten und Unternehmer dagegen ist der **Gewinn** das leitende Motiv. Schon **Ricardo** hat für die bestehende Gesellschaft den Satz aufgestellt, daß der Kapitalist ohne Aussicht auf Gewinn ebenso wenig bestehen kann wie der Arbeiter ohne Arbeitslohn. Es genügt daher allerdings, um in den Gedanken von **Marx** einzugehen, nicht länger, daß die Einzelträger und Einzel-

klassen der Gesellschaft überhaupt produzieren, sie müssen Lohn und „Mehrwert" produzieren, damit die Produktion und die Zufuhr der Ware gesichert ist. Es ist das für die bestehende und zu erklärende Volkswirtschaft die conditio sine qua non.

Statt also die kapitalistische Produktion als eine bloße Unterart der einer jeden Gesellschaftsform begrifflich immanenten gesellschaftlichen Produktion zu behandeln und ihre besonderen Funktionen vergleichsweise positiv und konkret in ihrer Sondergestaltung zu analysieren, arbeitet er in ethisch-polemischer Kritik von vornherein nur einen internen Gegensatz heraus, den allbekannten Antagonismus, der aber nach unseren Darlegungen im allgemeinen Teil ein notwendiges Urelement aller gesellschaftlichen Formationen darstellt. Es wäre die Aufgabe gewesen, den Antagonismus in der kapitalistischen Gesellschaft als eine bloße Spielart jenes notwendigen allgemein gegebenen Antagonismus zu begreifen. Ist also der Antagonismus notwendiges Element in der ganzen Natur wie in allem gesellschaftlichen Getriebe, so gibt es, wie wir ebenfalls erkannten, auch keine in sich „harmonische" Gesellschaftsform, in welcher der Antagonismus seine Rolle ausgespielt hätte. Harmonie ist immer nur ein Ausgleich, aber nicht der Fortfall der natürlichen Dissonanzen. Die beste aller Wellen ist auch auf dem gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Gebiete nur eine Idee, ein Relatives, ein fortlaufend zu Erstrebendes, kurz ein ethisches Postulat, niemals ein Sein, sondern immer nur ein Wollen. Es gibt kein natürlich-gesellschaftliches System, das den sittlichen Forderungen aller Zeiten genügetut und einfach zum Vorschein käme, wenn die es behindernden Schranken beseitigt wären. Alle denkbaren Arten gesellschaftlicher Struktur sind nur historisch wandelbare Versuche nur einzelne Mittel eines vorschwebenden Gesellschaftsideals. Ein ähnlicher Vorwurf, den Hegel traf, wenn er im bestehenden Staate eine Erfüllung der Staatsidee sah, trifft die „Umstülpung" des Hegelschen Gedankens, der in der Eigenart der künftigen Kollektivwirtschaft den Traum der Sehnsucht erfüllt glaubte. Die Dialektik der gesellschaftlichen Entwicklung kann niemals zum Abschluß gelangen. Eine jede vergleichende Kritik verschiedener Gesellschaftssysteme löst sich auf in bloße Kritik der verschiedenen Mittel, welche den letzten Zweck des gesellschaftlichen Ideals erfüllen sollen. Eine Verwechslung von Zweck und Mittel würde sich ein solcher Sozialismus zuschulden kommen lassen, der eines der denkbaren Mittel, die Abschaffung des Privateigentums und seine Ersetzung durch die Vergesellschaftung der Produktionsmittel zum Endzweck, zum Zweck an sich erheben wollte. Er umginge den — auch unmöglichen — Beweis, dafür, daß hier einmal ausnahmsweise der Zweck mit dem Mittel zusammenfalle. An Stelle des geordneten Beweisganges setzte er die unbewiesene und unbeweisbare Präsumtion in der Form eines fertigen Axioms.

Wir legten im allgemeinen Teile in Anlehnung an Kant das Wesen der Axiome dar. Axiome sind allerdings wegen ihrer ohne weiteres einleuchtenden Notwendigkeit und Allgemeinheit keines Beweises bedürftig, und zwar gibt es, wenn wir Avenarius, der sich damit besonders beschäftigt hat, folgen dürfen, zwei Arten von Axiomen; solche der Erkenntnisformen und solche empiriokritischer Art. Jene erfolgen aus der Eigenart des menschlichen Verstandes, m. a. W. des „wissenschaftlichen" Erkennens, z. B. der Satz des Widerspruchs, es sind Axiome des subjektiven Denkens. Dagegen stammen die anderen Axiome, die Axiome des Erkenntnisinhalts, aus der Kritik der Erfahrung. Avenarius stellt als ein Axiom der letzteren Art den ganz in unser Thema einschlagenden Satz auf: „Jedes menschliche Individuum nimmt ursprünglich sich gegenüber eine Umgebung mit mannigfaltigen Bestandteilen, andere menschliche Individuen mit mannigfachen Aussagen und das Ausgesagte in irgendwelche Abhängigkeit von der Umgebung an. Alle Erkenntnisinhalte der philosophischen Weltanschauungen sind Abänderungen jener ursprünglichen Annahme."

Beide Axiomarten, wenn man die empiriokritischen überhaupt — mit Avenarius — als Axiome anerkennen will, treffen auf die soziale Erkenntnis zu, sowohl die begrifflich logischen Axiome des denkenden Verstandes, als auch die empiriokritischen, die aus den „wissenschaftlichen" und — wie es Avenarius ausdrückt — sogar schon aus den „vorwissenschaftlichen", d. h. dem gewöhnlichen Menschenverstande erfaßbaren Tatsachen der Erfahrung geschöpft werden. Das wesentlich entscheidende, wenn nicht einzige gesellschaftliche Axiom logischer und gleichzeitig empirischer Art, d. h. das durch die Erfahrung bestätigte Axiom ist nun die oben von uns bewiesene Einheit des Individual- und des Sozialprinzips, die höhere Einheit der individuellen und sozialen Interessen: das Wesen der in der Gesellschaft lebenden Individuen ist vom Wesen der Gemeinschaft und das Wesen der Gemeinschaft von dem der Individuen bedingt und abhängig. Logik und Erfahrung bestätigen die Wahrheit dieses Satzes als untrügliches Axiom. Alles andere ist nur Anwendung und Ausführung dieses Axioms; ein weiteres Axiom als solches, weder des Seins noch des Sollens, ist nicht auffindbar, so im besonderen nicht das Axiom der Kollektivierung der Mittel. Diese ist nur eine der denkbaren Ausführungen des sozialen Gedankens als des leitenden Axioms.

Vom festen und gesicherten Boden dieses Axioms ausgehend und in stetiger Unterscheidung des Naturgegebenen und des Vernunftgewollten, hätte Marx seinen ursprünglichen Gedankengang, ohne jähe Unterbrechung, in philosophischer Ruhe so fortsetzen können: Die Biene führt aus einem für uns unbegreiflichen Instinkte einen ihr unbewußten, aber zielstrebigen Naturzweck, ebenso der Mensch — zunächst als Einzelwirtschafter betrachtet — einen seinem Hirn bewußten Vernunftzweck aus, den „er weiß". Sobald aber die soziale Betrachtung einsetzt, die das Verhältnis des Menschen zum Menschen zum Gegenstande hat, da verschwindet die Gestalt des Robinson, er wird ein anderer Mensch, genau so wie eine zunächst robinsonartig in ihrer Einzelheit gedachte Einzelbiene als Glied des Bienenstocks ein ganz anderes, ein gesellschaftliches Wesen gewinnt, sie wird zum Gattungswesen, Einzelbienen sind wie Einzelmenschen nur in der Abstraktion gegebene Fiktionen. Es ist ein Axiom der Erfahrung, daß sie in der Isolierung verkommen. Das ist nun auch auf den Begriff der Arbeit anzuwenden. Schon die Arbeit der Einzelbiene — und Bienen sind uns ja ein sprichwörtliches Muster des Arbeitsfleißes — setzt einen in sich wohlgeordneten Bienenstaat voraus, sie hat nur Sinn und Verstand in dessen streng gegliedertem Zweckgefüge, das Shakespeare im „König Heinrich V", I, 2, so poetisch geschildert hat:

„So tun die Honigbienen, Kreaturen,
Die durch die Regel der Natur uns lehren
Zur Ordnung fügen ein bevölkert Reich.
Sie haben einen König, und Beamte
Von unterschiednem Rang, wovon die einen
Wie Obrigkeiten, Zucht zu Hause halten,
Wie Kaufleut' auswärts andre Handel treiben,
Noch andre wie Soldaten, mit den Stacheln
Bewehrt, die samtnen Sommerknospen plündern,
Und dann den Raub mit lustgem Marsch nach Haus
Zum Hauptgezelte ihres Kaisers bringen;

Der, emsig in der Majestät, beachtet,
Wie Maurer singend goldne Dächer bauen,
Die stillen Bürger ihren Honig kneten;
Wie sich die armen Tagelöhner drängen
Mit schweren Bürden an dem engen Tor;
Wie, mürrisch summend, der gestrenge Richter
Die gähnende und faule Drohne liefert
In bleicher Henker Hand."

Wie lehrreich ist schon dieser Naturprozeß der Bienengemeinschaft. Das Gleichnis enthält bereits alle Momente, die wir im bewußten Vernunftgebilde der menschlichen Wirtschaftsordnung wiederfinden, die oben analysierten, allgemein sozialen Bestandteile: Antagonismus, Zwang und Nötigung, Arbeitsteilung und Arbeitsvereinigung, bürgerliche Verfassung, Spezifizierung und Integration der Funktionen. Was aber das Wesen der menschlichen von dem der Tiergemeinschaft abhebt, der bewußte Zweckgedanke, ist nun ein Doppeltes: ein Vorzug und ein Nachteil. Ein Nachteil für den Menschen als „ersten Freigelassenen der Natur", ist seine Lösung von ihrem sicheren Gängelbande. Er ist „frei" in dem von Marx bei ähnlicher Gelegenheit angewendeten Doppelsinne: frei in der Autonomie seines Willens, aber auch freigesetzt, entblößt und entlassen aus der bequemen Führung der Natur und des Instinktes, die ihm die Stellung jenseits von gut und böse gab und ihn der Qual der Entschließung und Verantwortung überhob. Es ist der erste Sündenfall. Der Ersatz, den er für die Befreiung aus der glückseligen Kindheit eintauschte, ist von problematischem Werte: es bleibt ihm nur die eigene Führung übrig, die Führung durch seine ach so leicht irrende Vernunft.

„Die Gottheit", sagt Herder, „hilft uns nur durch unseren Fleiß, durch unseren Verstand. Als sie die Erde und alle vernunftlosen Geschöpfe derselben erschaffen hatte, formte sie den Menschen und sprach zu ihm: Sei mein Bild, ein Gott auf Erden, herrsche und walte! Was Du mit Deiner Natur Edles und Vortreffliches zu schaffen vermagst, bring hervor; ich darf Dir nicht durch Wunder beistehen, da ich Dein menschliches Schicksal in Deine menschliche Hand legte, aber alle meine heiligen, ewigen Gesetze der Natur werden Dir helfen." (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.)

Die Worte Herders veranschaulichen auch das Verhältnis von Naturgebundenheit und Willensfreiheit, von Determinismus und Indeterminismus, von Psychologie und Transzendentalphilosophie, von Individuum und Gesellschaft, von Individual- und Sozialprinzip. Die Naturgesetze sind in ihrer Ewigkeit und Heiligkeit einerseits nur die Hilfsmittel, der Stoff, den die Gesellschaft aus eigener Kraft formt und gestaltet. Sie muß, durch Not und Zwang hindurch, in langer geschichtlicher Qual, sich eine „zweite Natur" in der Form der sittlichen Gemeinschaft erringen, welche die Einzelkraft der Individuen ins Ungemessene potenziert, ihrer natürlichen Größe eine geistige hinzusetzend. Andererseits hat sich die Menschheit davor zu hüten, daß sie sich, in Überspannung des Sozialprinzips, über die Schranken erheben will, die ihrem hohen Fluge durch die Eigenart der unterschiedlichen Natur gesetzt sind, der äußeren und der eigenen, inneren Natur. Wehe ihr, wenn sie die Stimme der Natur überhört, wenn ein vermessener Rationalismus die menschliche Vernunft als Göttin an Stelle der Natur und der Gottheit auf den Thron erhebt. Die Natur läßt sich nicht meistern, ihre Unterschiedlichkeit und Mannigfaltigkeit läßt sich nicht durch ein Dekret vom grünen Tisch her beseitigen. Von Natur ist kein Ding dem anderen gleich, nicht die Blätter eines und desselben Baumes, nicht die Menschen in einer noch so ausgleichend geordneten

Gesellschaft. Ihr Unterschied und der dadurch bedingte Antagonismus der Gruppen und, innerhalb derselben, der einzelnen Individuen, läßt sich durch keine Regelung von außen glattstreichen, es ist vielmehr aus der Not eine Tugend, der Unterschied der menschlichen Anlagen ist für die Gesellschaft nutzbar zu machen. Es gibt mancherlei Gaben, aber nur einen Zweck, die salus publica, der sie zu dienen haben, die Wohlfahrt des Ganzen und seiner Glieder.

Holen wir also nach, was Marx von seinem Standpunkte aus unausgedacht gelassen hat, würdigen wir die positive Bedeutung der naturgegebenen Verschiedenheiten der Individuen innerhalb des großen Zwecksystems, würdigen wir die unterschiedlichen Funktionen der Muskel- und der Kopfarbeiten, der geleiteten und der leitenden Arbeit. Betrachten wir zuerst diesen Unterschied der Individuen innerhalb einer und derselben Gruppe, am besten gleich im sozialistischen Staate, wo es dem Rechte nach nur eine Gruppe gibt, nur Arbeiter. Schon hier würde es der vieltausendjährigen Erfahrung über die Menschennatur widersprechen, sich die Ungleichheit der Individuen an Geschick und Talent, an Arbeitswilligkeit und Energie fortzudenken. Der fleißige und begabtere Arbeiter würde sich nach wie vor sträuben, die Arbeit für die faulen und untüchtigen Genossen zu verrichten. Auch die letzteren selbst würden es zu büßen haben, wenn sie die besseren Genossen durch die Forderung gleichen Anteils am gemeinsamen Arbeitsprodukt des Reizes beraubten, mit ihrer überragenden Leistung den Umfang und die Güte (Qualitätsarbeit) des zu verteilenden Gesamtprodukts zu vermehren. Was nicht erzeugt wird, kann nicht verteilt werden. Die gutgemeinte Forderung des Rodbertus, einen jeden nach dem Anteil zu entlohnen, den er zum Werke beigetragen hat, läßt bei der Unmöglichkeit, ein Einheitsmaß für die ziffermäßige Berechnung dieses Anteils auszuklügeln, ebenso im Stich, wie das verherrlichte „Grenzproduktivitätsgesetz", das, wie wir sahen, von einer mechanischen Zurechnung der sachlichen Produktionsmittel nach Maßgabe ihres Erzeugungsbeitrages träumt und darüber vergißt, daß es nicht Produktionsmittel, sondern lebendige Menschen sind, die Besitzer und Hergeber dieser Mittel, einschließlich des vornehmsten, der Arbeit, um deren Abfindungsanteil es sich handelt. Sonst könnte es dahin kommen, daß nach beiden „Gesetzen": der Rodbertusschen Forderung und der von der Grenznutzenlehre behaupteten Tatsache, auf die Schwächeren und „Enterbten" eine zum Leben und Sterben nicht hinreichende Portion entfiele.

Unverschuldete Leistungsminderung darf nicht durch Entziehung der Lebensmöglichkeiten bestraft werden, das verbietet die moralische Gleichheit aller, die Menschenantlitz tragen. Das Minimum zum Leben ist jedermann zu gewährleisten. Hier wird es nun klar: die gesellschaftliche Moral findet ihre Aufgabe in dem versöhnenden Ausgleich zweier entgegengesetzter Momente, der natürlichen Ungleichheit und der moralischen Gleichheit der Menschen, von denen die erste eine Tatsache, ein *φύσει ὄν*, die zweite eine sittliche Forderung, ein *νόμῳ ὄν*, eine zu verwirklichende Idee. Durch eine mechanische Gleichmacherei würde den Schwachen keine Hilfe geboten. Da man nicht alle Menschen zu Helden machen, ja sie nicht einmal zum tüchtigen Durchschnitt erheben kann, so bliebe nur der Weg zur Tiefe übrig, der Abstieg von der Höhe des schon Errungenen und Erringbaren zum Tiefstand allgemein gleicher, aber verkümmerter Durch-

schrittsleistung. Die Mittelmäßigkeit siegte. Das φύσει gleiche Recht ist eine ideelle Erschleichung, der vielberufene νόμος ἄγραπτος, das ungeschriebene Recht, das wie die Sterne fest am Himmel hängt, bleibt doch immer ein νόμος, ein Gesetz oder vielmehr ein Zusetzendes, es ist dem vorhandenen, dem geschriebenen Rechte lediglich als das Ideal eines *anders* zu schreibenden entgegengesetzt, gleichgültig ob es von einem individualistischen oder einem sozialistischen Gesetzgeber geschrieben wird. Der einseitige Individualismus ist unfähig, den sog. „Menschen schlechthin" zur Geltung zu bringen; denn gerade das Individualprinzip hat die „Klassen" geschaffen. Der „Mensch an sich", der gleiche und freie Mensch, das Abstraktum Mensch schlechthin in seiner unhistorischen Qualitätslosigkeit, ist eine abstrahierende Fiktion des 18. Jahrhunderts, von der auch, wie wir sahen, die Erkenntnistheorie und das Moralprinzip *Kants* nicht ganz los konnte, und *Marx* wandelt nur auf dieser alten Spur. Über *Kant* ist zu vergleichen *Simmel* a. a. O. im Schlußkapitel, und über *Marxs* Lehre findet man Näheres „Zweck" S. 579 ff.

Die Fiktion der menschlichen Gleichheit als „Naturgesetz" entstammt der Überspannung eines an sich hohen Ideals, dessen Umsetzung in die Wirklichkeit sich nicht künstlich erzwingen läßt. Auch nicht durch Uniformierung und Emporhebung des allgemeinen Bildungsstandes, so sehr diese an sich anzustreben ist. Sie ist auf der einen Seite ein wirksames Mittel zur demokratischen Ausgleichung der Kräfte, sie schafft den Tüchtigen die freiere Bahn, damit sie den Wettlauf des Lebenskampfes unter möglichst gleichen Bedingungen antreten können. Aber gerade dadurch wird sie auch wieder eine Ursache sozialaristokratischer Auslese, ein Mittel, die von Natur Starken noch stärker zu machen und ihnen ein um so größeres Übergewicht über die weniger Starken zu geben. Sie fördert die Spezialisierung der Einzel-, besonders aber der führenden Berufe. Und das wäre vielleicht gerade der beste Segen für die Hebung des Kulturniveaus. Gerade der Sozialismus bedürfte ganz besonders der tüchtigsten und kraftvollsten Leiter, denen die gewaltigste Aufgabe zufallen würde, die je von Menschen zu erfüllen war, und sie könnten sie nur erfüllen, wenn sie sich durch die überragende Kraft ihres Könnens und Leistens über die rechtlich gleichen Geleiteten die erforderliche moralische Autorität zu verschaffen imstande wären. *Marx* vermeint, daß durch die gleiche Ausbildung die Verwendung des Menschen, der bei der heute ungemein ausgebildeten Arbeitsteilung als bloßes „Teilindividuum" nur Träger einer „gesellschaftlichen Detailfunktion" bilde, in das „total entwickelte Individuum" verwandelt werden würde, „für welches verschiedene gesellschaftliche Funktionen einander *abwechselnde* Betätigungen sind". Aber die dadurch erhoffte „Disponibilität des Menschen für *wechselnde* Arbeitserfordernisse" erscheint doch zunächst nur als ein schöner Gedanke. Soweit er aber in die Wirklichkeit umgesetzt werden könnte, läge die große Gefahr einer unökonomischen Vergeudung gesellschaftlicher Produktivkraft vor, die Gefahr einer Verletzung des elementarsten Wirtschaftsgebots, die Erstrebung möglichst großen Erfolges durch möglichst kleine Mittel. Auch die Verletzung des soziologischen Grundgesetzes: das Postulat gleichzeitiger Integrierung und Spezifikation der gesellschaftlichen Funktionen, würde schwerlich erfüllt. Denn wenn die neue Gesellschaft der alten an Reichtum der wirtschaftlichen Erfolge gleichkommen oder sie, was sie doch soll, übertreffen wollte, so

müßten gerade die Funktionen der Einzelarbeiter, konform denen des „Gesamtarbeiters" nur noch differenzierter und mannigfaltiger ausgestaltet, es müßte, um den mancherlei Gaben ein ergiebiges Feld zu geben, die hierarchische Gliederung der Arbeitsordnung noch kunstreicher wie bisher ausgebaut werden. Mehr auch noch wie bisher träfe dies vor allem auf die qualifizierte und die Kopfarbeit zu, auf dies „Hirn" der sozialen Wirtschaftsführung, auf die Arbeit des *Organisierens*, die erst den Rahmen neu zu schaffen, tagtäglich zu erhalten und stetig zu vervollkommnen hätte, den Rahmen für die Eingliederung der ausführenden Arbeit.

Damit gelangen wir zur entscheidenden Frage: Wie sind die verschiedenen Arbeitsarten *untereinander* zu bewerten und zu lohnen? Die gemeinübliche Antwort, sie seien nach dem Maße zu schätzen, in welchem sie „für die Gesellschaft Wert haben", ist *keine* Antwort, sondern nur eine umschreibende Wiederholung der Frage selbst; sie sagt uns nicht, für *welche* Gesellschaft und nach welchem praktischen Maßstabe die Wertung für diese Gesellschaft erfolgen soll. Es wäre vorab der *Zweck* der Volkswirtschaft zu bestimmen und dann erst wären die *Mittel* zur Ausführung des Zwecks zu untersuchen. Mittels des produktionstechnischen Grenzproduktionsgesetzes ist, wie wir wissen, das Problem nicht zu lösen. Da alle Produktion *nur für Menschen* stattfindet, so kann der Wert und die Verteilung der produzierten Güter nicht nach einem Maßstabe bestimmt werden, der die lebendige Arbeit mit den toten Produktionsmitteln, Boden und Kapital, auf eine Stufe stellt. Turmhoch über solch einer mechanisch-fetischartigen Betrachtungsweise steht der Marxismus. Zwar, sahen wir, hat er sich über die kühle Beurteilung der wahren Zweckfunktionen der *bestehenden* Volkswirtschaft in ihrer immanenten Wirksamkeit, etwas zu leicht hinweggesetzt, er untersucht nicht, was heute *ist*, sondern er trägt, so sehr er es leugnet, die ethische Zweckbetrachtung in die Erklärung des Seienden hinein, er vergleicht das bestehende System mit einem solchen, wie es *sein sollte*.

Von dieser Seite her, der *sittlichen*, ist aber den Sozialisten durchaus darin beizutreten, wenn sie der Arbeit vor den anderen Produktionsfaktoren den *Vorrang* zubilligen. Denn die letzteren sind, gerade umgekehrt wie der Träger der Arbeitskraft, der Mensch, nur Mittel, nur die „stummen Werktätigen", wie sie *Ricardo* nennt, niemals Selbstzweck, sie haben nur abgeleiteten Wert und nur insoweit als sie zu dem menschlichen Endzwecke in irgendeine Beziehung gesetzt werden. Der Mensch, sagt *Hermann*, versenkt sich mit seiner Arbeit, *so auch* mit seinem Vermögen in das Produkt, dieses erscheint wie ein Inbegriff *menschlichen Daseins*, wie ein Stück Leben. Mit *Kant* würde es auch so auszudrücken sein: Das Subjekt und das Objekt berühren sich transzendental, das Subjekt ergreift das Objekt, aber auch das Objekt das Subjekt: die Sachen, die Objekte in Gestalt der Produktionsmittel werden gewissermaßen subjektiviert, vermenschlicht, humanisiert, sozialisiert und ethisiert, andererseits werden die Subjekte mit ihren arbeitsteiligen Leistungen für die Gemeinschaft dadurch *objektiviert*, daß sie sich gegenseitig und im Verhältnis zur Gesellschaft auch *Mittel* zum Zwecke sind. Die ganze Volkswirtschaft beruht auf dieser gegenseitigen Berührung der Personen und der Dinge.

Die menschliche Arbeit aber steht überall im Zentrum, ihre *ethische* Superiorität bleibt jedenfalls außer Frage. Rein-ökonomisch-

technisch, bildet sie neben Boden und Kapital nur eine Bedingung der Gütererzeugung, man muß mit ihr „haushalten" wie mit den stummen „Werktätigen", sozial-sittlich aber ist sie der einzige und souveräne Faktor, aus dem einfachen Grunde, weil ihrem Träger, dem arbeitenden Menschen, der Produktionserfolg „zugerechnet" werden muß. Er ist der beseelte Herrscher über die toten Mittel, er ist der Endzweck, von dem sie ihr Wesen „in letzter Linie" diktiert erhalten. Alle Produktion geschieht für den Menschen, sie hat sonst keinen Zweck. Rein ökonomisch hat Rodbertus nicht recht, wenn er behauptet, die Natur als solche sei dem Menschen kostenlos gegeben, aber sittlich ist er mit seiner Behauptung in vollem Rechte. Die Natur und das ohne eigene Arbeit erworbene Kapital sind eine Gabe, für die der Mensch dem Schöpfer und den arbeitenden Mitmenschen zu danken hat, weil er an ihnen keinen Verdienst hat, sein Verdienst besteht nur darin, daß er sie für die Gesellschaft erworben oder in derem Dienste für sie nutzbar macht, er erwirbt und verwendet sie in der Funktion eines ihm von ihr delegierten Amtes. Was der Mensch aus Eigenem gibt, ist nur seine Arbeit; die ethische „Zurechnung", die sozial-sittliche Beitragsleistung hebt sich ganz entschieden von der rein-ökonomischen Zurechnung ab, die unterschiedslos den Grad der Zurechnung für alle drei Produktionsfaktoren nach dem Grade ihrer — überdies gar nicht berechenbaren — produktiven Leistung bestimmt. Vom ethischen Standpunkte aus wäre sie schon deshalb falsch, weil sie sittlich heterogene und insoweit unvergleichbare Dinge zueinander in Beziehung setzt: persönliches Verdienst mit dem Titel aus einem Besitze, sachliche Leistungen der Produktivfaktoren mit den Leistungen ihrer Besitzer.

Damit ist aber noch immer nicht unsere Frage nach der sozialen Bewertung der einzelnen Arbeiten untereinander erledigt. Wir haben deshalb zu allererst zu untersuchen, wie die Nationalökonomen, sowohl die bürgerlichen wie die sozialistischen, bisher mit diesem entscheidenden Probleme fertig geworden sind. Für die sozialistischen handelte es sich hier um eine besonders wichtige Kardinalfrage, weil ein reiner Arbeits- und Arbeiterstaat am wenigsten über das Verhältnis von Arbeit zu Arbeit hinwegkommen könnte. Hören wir also hierüber die Vertreter der beiden typischen Richtungen des Sozialismus: Marx und Rodbertus. Auch hier ist die von beiden vernachlässigte Unterscheidung des Seins und des Sollens vor Augen zu halten. Daß Marx den Unterschied nicht genügend gewürdigt hat, erklärt sich vielleicht dadurch, daß er der Ethik überhaupt keinen oder doch nicht einen gleichberechtigten Raum neben dem naturgegebenem Sein vergönnt. Er sieht in dem Gesetze der ökonomischen Entwicklung nur ein Gesetz des kausalgetriebenen Werdens. Vielleicht ist er auch hier durch die Hegelsche Dialektik beeinflußt worden, welche den Telos mit dem Sein zwar nicht identifiziert, aber beide in der Einheit des absoluten Geistes zusammenfallen läßt; danach ist das Vernünftige auch das allein wirklich Wirkliche und umgekehrt. Marx hat ja die Hegelsche Dialektik nur ins Materielle übersetzt, sie „umgestülpt", die Einheit von Telos und causa bleibt. Wie sehr der Sozialismus deshalb die logische Scheidelinie zwischen beiden Kategorien überspringt und wie leicht er mitten in der kausalen Erklärung des Seins im Drang der Gefühle in das Gebiet des Ethischen hinüberwechselt, habe ich besonders eingehend an dem Beispiele des Sozialisten Tugan-Baranowsky dar-

gelegt („Die soziale Theorie der Verteilung und des Werts", Conrads Jahrbücher, Bd. 55, S. 23ff., 26, 146—148, 152—155).

Marx bezeichnet die Arbeit als Substanz des Güterwertes, das Sozialprodukt ist wie das Einzelprodukt eine „Gallerte geronnener Arbeit", freilich nur der „gesellschaftlich notwendigen" Arbeit. Diese „im Durchschnitt notwendige oder gesellschaftlich notwendige Arbeit" definiert er als die Arbeit „erheischt, um irgendeinen Gebrauchswert mit den gesellschaftlich-normalen Produktionsbedingungen und dem gesellschaftlichen Durchschnittsgrad von Geschick und Intensität der Arbeit darzustellen". Nun bleibt aber auch dieser Begriff der gesellschaftlich notwendigen Arbeit eine leere Abstraktion, solange nicht die Eigenart der jedesmaligen konkreten Gesellschaft vorher bestimmt ist. „Notwendig" kann nur bedeuten: notwendig für etwas, d. h. für die Erfüllung von Zwecken, die sich eine konkrete Gesellschaftsordnung stellt oder die ihr zugrunde liegen. Die gesellschaftlich „notwendige" Arbeit ist eine aus dieser Ordnung sich erst ergebende Folge oder Forderung, nicht ein Erklärungsgrund, die Definition dreht sich im Kreise herum.

Auch mit dem Begriff der „durchschnittlich" notwendigen Arbeit steht es nicht besser. Denn der „Durchschnitt" ergibt sich nur immer erst aus einer Summe, dividiert durch die Zahl der Einzelposten, aus der sie sich zusammensetzt, hier aus der Summe der tausend Einzelgruppen der überaus differenzierten Arbeitsleistungen, und deren unterschiedliche Bedeutung wieder aus der Anlage des jedesmaligen sozialen Zweckgefüges, aus der Eigenart des volkswirtschaftlichen Produktions- und Verteilungssystems. Alle summierenden Abstraktionen, wie Gesamtarbeit, Gesamtarbeiter, Gesamtkapital, Gesamtprodukt sind bloße Sammelbezeichnungen, sie bezeichnen ganz äußerlich die Summe von Einzelgrößen, die erst vorher aus den inneren Gesetzen der bestehenden Gesellschaftsformationen zu erklären sind. Es ist also nicht einzusehen, wie die Summierung einer Million konkreter Arbeitsleistungen einen höheren und übergeordneten Begriff abgeben soll, aus dem hinterher ein Licht auf das Wesen und den Unterschied der differenzierten Arbeitsleistungen fallen könnte. Es ist umgekehrt, wenn man nicht gar in den alten Queteletschen Summenirrtum vom homme moyen zurückfallen will (Zweck S. 369). Es wird dabei immer zweierlei verwechselt: die für die tausend einzelnen heterogenen Gruppen von Arbeitsleistungen in sich annähernd gleichartigen und gleichgelohnten Durchschnittsleistungen und andererseits das bloße Aggregat der Summe, die sich erst als Effekt der ersteren ergibt. Überdies scheint Marx den erkünstelten Abstraktionsbegriff der Durchschnittsarbeit mit der unqualifizierten sog. ungelernten Arbeit gleichzusetzen, welche letztere allerdings eine greifbare Existenz in der Wirklichkeit einnimmt, ich meine den Arbeiter, der wie es z. B. in den Arbeiterversicherungsgesetzen heißt, den Tagelohn gewöhnlicher Tagearbeiter bezieht. An ihn und nicht mehr an die durch Summenabstraktion gewonnene Durchschnittsarbeit scheint Marx zu denken, wenn er an der entscheidenden Stelle (Kapital S. 10ff.) sagt:

Die einfache Durchschnittsarbeit ist „in einer vorhandenen Gesellschaft gegeben. Komplizierte Arbeit gilt (!) nur als potenzierte oder vielmehr multiplizierte einfache Arbeit, so daß ein kleineres Quantum komplizierter Arbeit gleich ist einem größeren Quantum einfacher Arbeit. Daß diese Reduktion beständig vorgeht, zeigt (!) die Erfahrung. Eine Ware mag das Produkt kompliziertester Arbeit sein, ihr Wert setzt (!) sie dem Produkt

einfacher Arbeit gleich ... Die verschiedenen Proportionen, worin verschiedene Arbeitsarten auf einfache Arbeit als ihre Maßeinheit reduziert werden, werden durch einen gesellschaftlichen Prozeß hinter dem Rücken der Produzenten festgesetzt und scheinen ihnen daher durch das Herkommen gegeben." — Eine ähnliche Beweisführung finden wir schon bei Ricardo, der das Problem, in Anlehnung an A. Smith, mit den Worten erledigt, „die Ungleichheit der Arbeiten habe sich im Laufe der Zeit von lange her ausgeglichen und auf die richtige (!) Stufe gesetzt, nach einer gewissen Art von roher Gleichung, welche, wenn auch nicht genau, doch hinreichend ist, um die Geschäfte des gemeinen Lebens zu führen." Näheres „Soz. Kat." S. 55—61.

Auch hier wieder die Schilderung einer geschichtlichen Tatsache, aber nicht — worum es sich handelt — ihre theoretische Erklärung. Der „Prozeß hinter dem Rücken der Produzenten" mußte erklärt werden, er bleibt eine inhaltlose Zauberformel, solange nicht der kausale Einfluß der besonderen Gesellschaftsstruktur auf die Ausgestaltung der wirtschaftlichen Erscheinungen in ihrem Wesen und im einzelnen dargelegt ist. Dadurch daß Marx diese Darlegung unterlassen, nur immer von einem abstrakt-leeren Gesellschaftsbegriff ausgeht und weder die wirkliche Regelung der bestehenden Gesellschaft analysiert noch die der ersehnten künftigen Gesellschaft ausgedacht hat, ist er der Möglichkeit beraubt, die Bedeutung der Arbeiten in der einen und der anderen Gesellschaftsform miteinander zu vergleichen und voneinander zu unterscheiden. Wie jetzt auch wohl in den Kreisen der sozialistischen Theoretiker allgemein zugegeben wird, ist der als eine sich gleichbleibende gesellschaftliche Kategorie behandelte Arbeitswert eine abwegige Konstruktion, die Marx zu dem bisher immer noch unaufgeklärten und wohl für alle Zukunft unaufklärbaren Widerspruch seiner Lehre einerseits in Band I und andererseits in Band III seines Kapitals geführt hat. Nach Band I vertauschen sich die Güter auch in der bestehenden Gesellschaft nach der in ihnen enthaltenen Arbeit, nach Band III bestimmt sich ihr tatsächlicher Preis — Marx nennt ihn den Produktionspreis — genau, wie es die Praxis lehrt, durch die Kapitalauslagen, vermehrt um den Kapitalgewinn. Marx nennt den ersten Maßstab den Wert, den anderen Preis. Für die Wirklichkeit des Lebens ist diese Unterscheidung nicht haltbar, die Gesetze des Wertes können nicht andere Wege gehen als die Preisgesetze, weil der Wert, wenn er selbst wertvoll sein soll, nichts anderes bedeutet — Marx sagt es gelegentlich selbst — als das „innere Gesetz" des Preises, er ist eine bloße Kategorie, ein Hilfsmittel des Denkens, das bisher noch jede Richtung für ihre Zwecke gemodelt hat, so die Physiokraten, wenn sie den valor intrinsecus der ländlichen Erzeugnisse, die Klassiker und die Sozialisten, wenn sie den Arbeitswert, die Epigonen der Klassiker, wenn sie den „Kostenwert" als den Wert bezeichnen. Kein Wunder, führte ich an anderer Stelle aus, wenn dann dieser „Wert" der Gelehrsamkeit mit dem Werte der Wirklichkeit, das Wertgesetz mit dem Preisgesetz nicht stimmen will. Der Wert kann sich immer nur in dem konkret faßbaren Dinge, dem Preise, wie überhaupt die Gesamtheit der objektiven Einzelerscheinungen nur in der konkreten Volkswirtschaft als einem Gebilde von Fleisch und Blut „vergegenständlichen". Wie es zu jeder Zeit nur eine Gesellschaft, nur eine positive Rechts- und Wirtschaftsordnung gibt, so auch nur einen Wert und Preis. Wohl ist es erlaubt und notwendig, diese Gesellschaft und diesen Preis hinterher an einem ethischen Maßstabe zu würdigen, aber in der theoretischen Erklärung der bestehenden Wirklichkeit hat diese hineingetragene Ethik keinen Platz. Die Wirklichkeit hat ihre eigene Ethik, die in ihr verkörpert und an der sie vorerst zu messen ist.

Die Scheidung von Ethik und erklärender Systematik auf dem Gebiete des Arbeitsproblems hat zuerst Rodbertus zum klaren Ausdruck gebracht. Er läßt, im Gegensatze zu Marx, die Kongruenz des Tauschwerts der Produkte mit den in ihnen enthaltenen Arbeitsmengen nicht als Tatsache gelten, er bezeichnet sie als „die großartigste staatswirtschaftliche Idee, die je ihre Verwirklichung angestrebt hat". Nicht also was der Arbeitswert ist, sondern was er sein sollte, das ist die Frage. Hier hat Marx sein eigenes Wort über den Vorrang des Seins vor dem Bewußtsein unbeherzigt gelassen, er hat auch den Wert von heute aus dem Bewußtsein, das ist aus der in das Sein hineingetragenen Idee bestimmen wollen. Er hat sich in die Fesseln der von ihm sonst übel behandelten Ideologie verstrickt.

Aber auch Rodbertus ist trotz seines richtigen Ausgangspunktes in der praktischen Durchführung nicht glücklicher gewesen. Seine Lehre gleicht hierin der Marxschen Theorie wie ein Ei dem anderen, so in der Auseinanderreißung von Wert und Preis. Er läßt ebenfalls den Wert der Güter auch in der bestehenden Wirtschaft durch die absolute Arbeitsmenge bestimmt werden: „Alle wirtschaftlichen Güter kosten Arbeit und nur Arbeit, jedes Produkt ist nur Arbeitsprodukt". Über die Schwierigkeiten, die sich daraus für die Erklärung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung ergeben, geht er auf ganz ähnlichem Wege wie Marx hinweg (Näheres Soz. Kat. S. 73—79). Marx gegenüber bietet er nur den Vorzug, wenigstens für den sozialistischen Staat den etwas eingehenderen Versuch angestellt zu haben, den auch dort nicht zu vermeidenden Qualitätsunterschied der Einzelarbeiter durch die Zurückführung auf eine bemeßbare Quantitätseinheit zu überwinden. Er will die Verschiedenheit der Arbeiten und der Arbeiter durch eine Reduktion auf normale Arbeitszeit und auf normales Tagewerk ausgleichen, das ist auf die produktive Leistung eines an Fleiß und Geschick „mittleren" Arbeiters in einem normalen Arbeitstage jeder Produktionsart.

Ich habe das Trügerische dieses Versuches „Zweck" S. 632 nachzuweisen gesucht: Rodbertus berücksichtigt nur die Verschiedenheit der Arbeitsleistungen innerhalb einer sonst homogenen Arbeitsgruppe, aber eine solche Verschiedenheit bietet eine verschwindende Schwierigkeit für die Lösung des vorliegenden Problems, das für sozial gleichgestellte Gruppen überdies schon längst durch die Konkurrenz innerhalb der Gruppe gelöst ist und sich von selbst löst. Es handelt sich um eine viel größere Schwierigkeit, die keinen unwesentlichen Teil der ganzen sozialen Frage in sich enthält, es handelt sich um den Vergleich und den Ausgleich der Arbeitsarten nicht in der Horizontale, sondern in der Vertikale von oben nach unten in der hierarchischen Gliederung, um die oben hervorgehobenen Unterschiede zwischen einfacher und „komplizierter", zwischen ungelernter und gelernter (qualifizierter), zwischen leitender und ausführender, zwischen Kopf- und „Hirn"-Arbeit. Bei letzterer Unterscheidung kann selbstverständlich kein scharfer Trennungsstrich gemacht werden. Sie bedeutet oft nur ein „Mehr oder Minder; denn selbst die niederste Arbeit ist keine „hirnlos" mechanische, sondern heute, wo Qualitätsarbeit immer mehr gefordert ist, mit Verstand und Überlegung auszuführen. Schon ein flüchtiger Blick in das kunstvolle Getriebe jedes größeren Industriewerks lehrt uns die

tausendfache Verschiedenheit der darin ausgeführten Arbeiten, von der einfachen Reinmachefrau bis herauf zum Betriebsführer und Generaldirektor. Nach welchem Maßstabe will Rodbertus dies höchst ungleichartige Heer der Arbeitsverrichtungen würdigen und lohnen? Die Erfahrung lehrt, wie eifersüchtig die höher qualifizierten Arbeiter von Stufe zu Stufe über die Innehaltung der Rangordnung unter ihnen wachen, und es ist bekannt, welche Schwierigkeit diese Ungleichheiten bereiten bei der Festsetzung von Tarifverträgen, die doch im übrigen die Ausgleichungstendenz zum Ziele haben, ferner bei der Ausgleichung von Akkord- und Stücklohn und gar bei der Durchführung eines Taylorsystems. Es wäre auch einer noch so erleuchteten sozialistischen „Behörde" unmöglich zu bestimmen, „wieviel das Arbeitsprodukt eines jeden in jedem anderen Arbeitsprodukt und also auch in fertigen Einkommensgütern wert wäre" (Rodbertus a. a. O. S. 136), aus dem einfachen Grunde, weil es immer nur ein gemeinsames Produkt gibt, worin die von dem Einzelarbeiter des Betriebes beigelieferten ideellen Teile nicht anzugeben und ausmeßbar sind.

Auch die bürgerlichen Nationalökonomen haben sich vergebens bemüht, über die Schwierigkeiten hinwegzukommen, die aus der reinökonomischen und sozialen Verschiedenheit der Arbeitsarten erwachsen. Über die Versuche von A. Smith und Ricardo haben wir schon gesprochen. Auch die moderne Grenznutzenschule ist nicht weitergekommen. Einer ihrer neuesten Vertreter, Schumpeter, muß schließlich einräumen, daß die Arbeiterschaft keine homogene Masse bildet, der Arbeitsmarkt zerfalle in Teilmärkte, für die nicht dieselbe Grenzproduktivität gelte. Nur innerhalb eines natürlichen und sozialen Kreises sei eine freie Beweglichkeit der Arbeit gegeben, nur in gleicher sozialer Position sei die Sonne gleich verteilt. Gleich Inseln seien die einzelnen Arbeitsgruppen voneinander getrennt, und Schumpeter sieht sich zu dem Geständnis genötigt — und dies, sagt er, sei die größte Konzession, die er der „ethischen Richtung" machen könne —, daß „auf dies Gebiet vielfache soziologische (und biologische) Probleme hineinwirken". Auch für den Fall organisierten Vorgehens von Arbeitern und Unternehmern und für den Fall autoritativer Eingriffe gibt er zu, daß das „Grenzprodukt" der Arbeit für den Lohn nicht mehr entscheidend sein könne, da alle die Momente fortgefallen, die den Unternehmer vorher zur Gewährung des alten Lohnes zwangen. Das rein-ökonomische Moment, sagt er, tritt auch hier völlig zurück, soziale Momente geben die Entscheidung, das Grenzproduktivitätsgesetz sei „nicht annähernd realisiert".

Ich setzte dem in meiner Abhandlung über das Rein-ökonomische a. a. O. S. 271ff, 300, Folgendes entgegen: Wenn die soziologischen Einflüsse hier jenes Gesetz über den Haufen werfen, warum soll denn die soziale Regelung vor dem „Eingriffe" und überhaupt nicht immer die Entscheidung gegeben haben? Warum soll denn nun über Nacht ein so bedeutsames novum eingetreten sein? Warum soll denn eine ausnahmsweise und nicht eine reguläre Einwirkung der allen volkswirtschaftlichen Vorgängen immanenten sozialen Kategorien stattgefunden haben? „Reguliert" in diesem tieferen Sinne war der Lohn auch vorher, es liegt nur eine Änderung der alten Regelung vor. Regelung kann niemals direkt auf einen rein-ökonomischen Stoff wirken, sondern nur

Regelung auf Regelung. Es gibt nun einmal keine natürlich-gesellschaftlichen Verhältnisse, aus denen sich die Gesetze der Verteilung unmittelbar ergäben. Das Grenzproduktivitätsgesetz versagt, der Stoff aus sich heraus erzeugt keine Verteilung, sie ist ein Werk der menschlichen Gemeinschaft, sei es, daß deren Regelung wie heute auf mittelbare Weise, durch den Zwang der Eigentumsordnung, wirkt, sei es daß eine sozialistische Behörde durch unmittelbaren Zwang, im Wege des Kommandos, ein bestimmtes Verhalten der Einzelproduzenten herbeiführt. Auch in der sozialistischen Gemeinschaft, und in ihr ganz besonders, könnte sich Wert und Verteilung nur nach den Abfindungen bestimmen, welche vom arbeitsteilig gewonnenen Ertrage an die Anteilsberechtigten abzuführen sind. Auf die Erzielung dieser Abfindungen läuft der Zweck aller Volkswirtschaft hinaus, sie sind der Zweckgrund und nicht eine kausale Folge. Der Wert als medium der Verteilung wird nicht an irgendeinem technisch bestimmbaren sachlichen Produktionseffekt der natürlichen Produktionskräfte gemessen, er ist das teleologisch bedingende Richtmaß der Vergeltung für Personen, nämlich für die Inhaber und Hergeber jener Kräfte. Was ihnen nach den Gesetzen der sozialen Regelung als Abfindung zufallen muß, das wird ihnen im Werte „zugerechnet". Der Schlüssel der Verteilung ist ein sozialer, ein menschlicher, er bestimmt sich nach den Zwecken von Personen und nicht aus den Wirkungen von Dingen. Die Verlegenheitsthese, daß der Wertanteil am Sozialprodukt danach bestimmt werde, was die rein-ökonomisch-technische Effizienz der naturalen Produktionsfaktoren „der Gesellschaft wert ist", wird schon durch die einfachste historisch-statistische Tatsache widerlegt. Der Arbeitslohn z. B. ist keineswegs durchgehends nach der natürlichen Produktivität, nach der Höhe der erreichten Technik, kurz nach dem wechselnden Umfang des sog. Nahrungsspielraums auf und ab getanzt, vielmehr im großen ganzen mit der Macht der Arbeiter, unter dem Schutze des Staates, durch Selbsthilfe der Arbeiter und nach dem Stande der sittlichen Auffassung von Menschenwürde, „unentwegt" und unbekümmert durch das famose Grenzproduktivitätsgesetz in die Höhe gegangen zu vergl. Zweck S. 45 und den dort in Bezug genommenen statistischen Nachweis K. Diehls. Der Lohn ist in viel tiefer begründetem Maße noch, als es Ricardo und Mill ausgesprochen haben, eine moralische Größe (Zweck S. 384 und 407) deshalb, weil die geregelte Volkswirtschaft, die ihn bestimmt, selbst ein moralisches Gebilde ist. Die Menschheit steht nicht mit verschränkten Armen dem blinden Walten der Konkurrenz gegenüber, das Konkurrenzsystem ist ihre eigene Schöpfung und deshalb von ihr selbst in Schranken zu halten. Damit erhält der berühmte Ausspruch Mills seine gebührende Einschränkung, wonach nicht die „Ungerechtigkeit" der Menschen, sondern allein die Knappheit der Natur über das menschliche Schicksal entscheidet. Die Natur ist in ihrer möglichen Ergiebigkeit wohl eine Bedingung der Wohlfahrt, sie ist die Spenderin guter Gaben, aber erst die gesellschaftliche Regelung entscheidet über die Ausnutzung oder die Verkümmerung des natürlichen Segens.

Erst die Machtverhältnisse in diesem weiteren und letzten Sinne bestimmen denn auch das sozialnotwendige Verhältnis für die Bedeutung und den Wert der einzelnen Arbeiten. Wir kommen deshalb auf die Grundfrage zurück: Aus welchen unterschiedlichen sozialnotwendigen Funktionen ergibt sich das Verhältnis der Einzelarbeiter zum „Gesamt-

arbeiter", in welchem letzteren sich auch nach Marx die Teilfunktionen wiederholen müssen, die, wie er sagt, in der Robinsonwirtschaft Hirn und Hand als Organe Robinsons gleichzeitig in einer Person verrichten? Muß nicht auch hier „mit dem kooperativen Charakter des Arbeitsprozesses sich notwendig der Begriff der produktiven Arbeit und ihres Trägers, des produktiven Arbeiters erweitern", da, wie Marx sagt, „die ursprüngliche Bestimmung der produktiven Arbeit aus der Natur der materiellen Produktion abgeleitet, immer wahr bleibt auch für den Gesamtarbeiter als Gesamtheit betrachtet"? Muß also nicht auch hier von irgendeinem Hirn oder von einer Mehrheit solcher „die Betätigung der Muskeln unter Kontrolle genommen" werden? Wir sehen, Marx hält an der von ihm selbst gezogenen Parallele nicht fest, er „verengert", indem er die Tendenz in den natürlichen Tatbestand hineinträgt, den Begriff der produktiven Arbeit dadurch, daß er im Verfolg seiner Dialektik statt des differenzierten Gesamtarbeiters „den" Arbeiter, den Arbeiter in abstracto in die Betrachtung einbezieht. Er wechselt damit ungebührlich das Subjekt, von dem er die Aussage macht und läßt, wie es v. Wenckstern ausgedrückt hat, „die Funktionen der leitenden und organisierenden Arbeit unter den Tisch fallen".

Im Prinzip gibt allerdings auch Marx gelegentlich zu, daß „alle unmittelbar gesellschaftliche oder gemeinschaftliche Arbeit auf größerem Maßstabe mehr oder minder einer Direktion bedarf, welche die Harmonie der individuellen Tätigkeiten vermittelt und die allgemeinen Funktionen vollzieht, die aus den Bewegungen des produzierenden Gesamtkörpers im Unterschied seiner selbständigen Organe entspringen". Ein einzelner Violinspieler, fährt er fort, dirigiert sich selbst, ein Orchester bedarf des Musikdirektors. Aber dieses Gleichnis trifft die Frage nicht in ihrer ganzen Bedeutung. Es wäre wohl denkbar, daß eine Menge gleich und gut ausgebildeter Musikanten sich einen beliebigen Dirigenten abwechselnd aus ihrer Mitte wählen. Aber, fragte ich an anderer Stelle, wäre nicht für das Zusammenstimmen des gewaltigen Monstrekonzerts der neuen Gesellschaft vielleicht eine noch viel energischere Schwingung des Kommandostocks erforderlich, und nicht nur in der einzelnen Werkstatt, sondern, was nun hinzukäme, von der alles überschauenden und zusammenhaltenden Zentralleitung her? Eine ganz neue und beispielslos neue Art der Direktion müßte, an Stelle der bisherigen automatisch wirksamen Regelung des freien Kräftespiels, in Gestalt positiver Zwangsveranstaltungen bis ins kleinste ihr Werk verrichten (Zweck S. 598, 615). Es ist ja wohl denkbar, daß eine Reihe von solchen Berufen und Verrichtungen, die heute unentbehrlich sind, in der sozialistischen Wirtschaftsordnung fortfallen könnte. Dafür wäre aber eine ungeheure Masse neuer Führer ins Amt zu setzen für die Funktionen des Organisierens und Leitens, die heute von den durch Marx so abschätzig behandelten „ideologischen" Ständen verrichtet werden. „Von selbst leitet" sich eine solch umfassende Organisation dann weniger wie heute.

Noch leichter setzt sich Rodbertus über die Schwierigkeiten hinweg. Obgleich er die gesellschaftliche Arbeit als „die große und allgemeine Hilfe und Dienstleistung" bezeichnet, als welche sich die ganze Gesellschaft darstellt, wovon auch die wirtschaftliche Produktion nur eine Provinz im großen Reiche darstellt, hält er dennoch an der alten, von den Physiokraten und A. Smith eingeführten schiefen Unterscheidung von produktiver und unproduktiver Arbeit fest. Er

versteht unter „Arbeit" nur diejenige, welche „die materiellen Operationen verrichtet hat, und die Arbeit von niemandem anderen, mag dieser Andere sich noch so nützlich oder notwendig um die Bedingungen des gesellschaftlichen Zustandes gemacht oder in irgendeinem Verhältnis an der gesellschaftlichen Direktion teilgenommen oder gar infolge irgendwelcher Rechtsverhältnisse von jenem Produkt einen Teil beziehen" — ein Grundsatz, von dem Rodbertus sagt, er sei bei den Nationalökonomen eingebürgert, und, was das Wichtigste sei, er sei „gegen alle Sophismen einer Hintergedanken hegenden Lehre unauslöschlich ins Volksbewußtsein geprägt" (3. sozialer Brief). Von welcher Seite hier ein Sophisma in den klaren Sachverhalt hineingetragen ist, wird schon durch den entgegengesetzten Spruch des Volksbewußtseins erhärtet: Ein jeder Arbeiter ist seines Lohnes wert. Vor solch einer tendenziösen Oberflächlichkeit, wie sie der Ausspruch von Rodbertus beweist, müßte jede objektive Wirtschaftsphilosophie trauernd ihr Haupt verhüllen.

Und nun gar die unmöglichen Konsequenzen, die sowohl Rodbertus wie Marx aus ihren unmöglichen Vordersätzen ziehen! So Rodbertus, der einen allerdings sehr oberflächlichen Ausspruch Bastiats so persifliert: Jakob und Johann, als Repräsentanten der ausgebeuteten Lohnarbeiterschaft, werden immer fleißiger und geschickter. Jakob lernt Dampfmaschinen bauen, und Johann lernt damit spinnen und fahren, aber, während ihre Arbeit immer produktiver wird, während Jakob immer herrlichere Werkzeuge macht, Johann damit immer größere Massen an Ware herstellt, bleiben sie beide trotzdem und alledem immer zu ihrem Stück Brot verdammt, für das sie, um nicht zu verhungern, genötigt werden, die Dampfmaschinen und die damit vermehrten Produkte den Kapitalisten zu überlassen (3. soz. Brief). — Marx ist vorsichtiger, er schreibt nicht den jeweiligen Arbeitern in concreto, sondern der Arbeit im allgemeinen, der gesellschaftlichen Arbeitskraft in abstracto das Verdienst zu. Er sagt: „Was den Kapitalisten zugute kommt, ist ein Gewinn, der das Produkt der gesellschaftlichen Arbeit ist, wenn auch nicht das Produkt der direkt von ihm exploitierten Arbeit. Jene Entwicklung der Produktionskraft führt sich in letzter Instanz immer zurück auf den gesellschaftlichen Charakter der Arbeit, auf die Teilung der Arbeit innerhalb der Gesellschaft . . . Was der Kapitalist hier benutzt, sind die Vorteile des gesamten Systems der gesellschaftlichen Arbeit."

Also, so müßte doch wohl Marx folgerecht hinzusetzen: auch nicht der Erfolg und das Verdienst der einzelnen derzeitigen, ja nicht einmal der Arbeiter früherer Epochen. Es sind die Vorteile der ganzen früheren Systeme und des heutigen zusammen, an denen Wilhelm und Johann teilnehmen, und geschaffen sind diese Vorteile von der Gesamtheit der werktätigen Personen, der Erfinder, der Organisatoren und Leiter. Es ist doch wohl mehr als erlaubte Dialektik, die kapitalistischen Unternehmer und gerade diejenigen vom Ruhme ihres Verdienstes auszuschließen, welche an erster Stelle geholfen haben, das „System" auszudenken und in all seinen Einzelheiten durchzuführen. Systeme wachsen nicht wie Blumen aus der Erde, Systeme werden mit saurem Fleiß und schweren Opfern geschaffen und erhalten. Daß es Drohnen links und rechts gibt, die auf den Lorbeeren anderer ausruhen, sagt nichts für die Regel, das Kind darf nicht mit dem Bade ausgeschüttet werden, nicht mit den Drohnen der ganze Bienenstock beseitigt werden, es ist die Aufgabe der Gesellschaft, lediglich an die vorhandenen Schäden die bessernde Hand anzulegen, ihr eigenes Werk, das sie einst geschaffen, auch selbst zu bessern, aber nicht durch Doktor Eisenbart-Kuren zu zerstören.

Marx selbst hat denn auch in Momenten kühler Besonnenheit die Verantwortung für die sozialen Schäden nicht den Einzelnen, nicht einem Stande, sondern dem Systeme zugeschoben. Das System, sagt

er, ist die Bestie, wie er vorher dem Systeme die Vorteile zugute schrieb, an denen spätere Generationen teilnehmen. Marx weist selbst auf die große „transitorische“ Mission hin, die dem Kapitalistenstande bei der Entwicklung des Systems zugefallen ist. Nur unter der Autorität der kapitalistischen Leitung, so erkennt er an, konnte die Entwicklung der gesellschaftlichen Arbeitskraft die strenge Schule zurücklegen, um die Vorbedingung der neuen Gesellschaft zu schaffen, weil nur dadurch Zucht und Ordnung in die Produktion gebracht wurde. „Mit der Kooperation vieler Lohnarbeiter entwickelt sich das Kommando des Kapitals zum Erheischnis für die Ausführung des Arbeitsprozesses selbst, zu einer wirklichen Produktionsbedingung. Der Befehl des Kapitalisten auf dem Produktionsfeld wird jetzt so unentbehrlich, wie der Befehl des Generals auf dem Schlachtfelde.“ Diese Notwendigkeit mache die kapitalistische Produktionsweise und den Kapitalisten selbst, als Personifikation des Kapitals, „respektabel, gleichgültig, welche Motive, so der Verwertungstrieb, ihn dabei leiteten“ (Kapital I S. 294, 295, 555). Der Kapitalismus hat danach doch auch zugunsten des Arbeiters gewirkt und er wirkt fort, solange ihm nicht das Lebenslicht ausgeblasen wird.

An den entscheidenden Stellen setzt sich jedoch bei Marx ganz wieder die ursprüngliche Tendenz durch: die Vorteile des Systems wirken ganz nur zugunsten des Kapitalisten. Auch er „arbeitet“, sagt Marx, aber es ist die Arbeit des „Exploitierens“. Diese Arbeit, so spottet Marx, ist zwar nicht leicht, besonders was den ausübenden Unternehmer angeht; Repräsentant des fungierenden Kapitals zu sein, sei keine Sinekure, wie die Repräsentation des zinstragenden Kapitals, des bloßen Geldkapitals. In Wahrheit aber, setzt Marx den Gedanken fort, entstammen Unternehmergewinn und Leihzins einer und derselben Quelle, dem Mehrwert, der Exploitation der unbezahlten Arbeit, denn der Unternehmergewinn sei nur ein Teil des allgemeinen Mehrwerts, der sich nur rein quantitativ zwischen zwei Personen, die verschiedene Rechtstitel auf ihn haben, teilt und zwar lediglich sekundär nach dem jeweiligen Verhältnis des Angebots der nicht selbst produzierenden Geldkapitalisten und der Nachfrage der fungierenden, kapitalanwendenden Kapitalisten.

Die Arbeit des Exploitierens könne überdies noch auf eine besondere Sorte von bezahlten Lohnarbeitern abgewälzt werden, auf das Heer industrieller Ober- und Unteroffiziere, Dirigenten, managers, Arbeitsaufseher usw., die während des Arbeitsprozesses im Namen des Kapitals kommandieren. Mache unser Freund, der Kapitalist, Miene, die anspruchslose Haltung seines eigenen Arbeiters anzunehmen, der Arbeit der Überwachung, der Oberaufsicht usw., so zucken seine eigenen Ober- und Unterarbeiter die Achseln. Er foppte uns mit der ganzen Litanei. Er überläßt diese und ähnliche faulen Ausflüchte und hohlen Flausen den dafür eigens bezahlten Professoren der politischen Ökonomie. So schneidet der Kapitalist immer schlechter ab: ihm stehen die Naturkraft und die Wissenschaft zur freien Verfügung, die Erfindungen, einmal entdeckt, kosten ihm keinen Deut. Die Kapitalisten sind überflüssig geworden, nicht die Größe ihres Genies, sondern die Länge ihrer Börse entscheidet. Aber Marx geht noch weiter: auch jene Direktionsarbeit der managers, welche die „Seele unserer Industrie bilden“, ist überall feil, „die kapitalistische Produktion selbst hat es dahin gebracht, daß die Arbeit der Oberleitung, ganz getrennt vom Kapitalgewinn, auf der Straße herumläuft . . . Nach jeder Krisis kann man in den englischen Fabrikbezirken genug Ex-Fabrikanten sehen, die ihre eigenen früheren Fabriken jetzt als Dirigenten der neuen Eigentümer, oft ihrer Gläubiger, für einen billigen Lohn beaufsichtigen“. Auch werde diese ihre Bedeutung noch durch die Entwicklung ausgeglichen, die heute die Kosten der spezifisch geschulten Arbeit immer mehr herabsetzt (Kapital III S. 56, 373 ff., I S. 156, 329, 392 ff., 359).

So ist das große Zersetzungswerk gelungen, alle denkbaren Arten der Arbeitsverrichtung sind in den allgemeinen Brei gleicher, abstrakt-gesellschaftlicher Durchschnittsarbeit verwandelt, ihre differentia specifica ist ausgelöscht, sie unterliegen samt und sonders der Ausbeutung der fungierenden Unternehmer, die wenigstens eine Art Quasiarbeit liefern, und zuletzt derjenigen des Geldkapitals, dieses Repräsentanten des Kapitals an sich, des Kapitals im Lapidarstil, des Kapitals sans phrase, das im Geldkapital nur seinen kürzesten adäquaten Ausdruck gefunden hat. Übrig bleibt von allem nur das eine große Gedankending: die große Einheit der „gesellschaftlichen“ Arbeit des aus einer homogenen Masse bestehenden Gesamtarbeiters, die abstrakte Arbeit. Sie ist gewissermaßen auch sans phrase ohne Unterschied „die“ Arbeit. Die tatsächliche Ungleichheit der Einzelarbeiten bleibt unerklärt, sie ist künstlich fortdeduziert.

Aber auch das Wesen des Kapitals bleibt auf diese Weise ebenso dunkel wie das Wesen der Arbeit und deshalb auch das Verhältnis beider Glieder der Antithese zueinander. Für die Volkswirtschaftsphilosophie ergibt sich deshalb die Aufgabe, zunächst das für alle Wirtschaftsverfassungen gemeinsame und letzte Wesen des Kapitals an sich zu erfassen, nicht also nur des Kapitals in der besonderen Form (in der „Charaktermaske“, sagt Marx einmal sehr bezeichnend), die ihm eine bestimmte Gesellschaftsordnung verleiht. Erst wenn diese Aufgabe gelungen, kann die höhere Einheit gefunden werden, die Kapital und Arbeit miteinander verbindet.

13. Das Wesen des Kapitals.

Das Kapital ist ein engerer, ein Unterbegriff des Eigentums, so daß von ihm als Sondererscheinung zunächst auch alles das gilt, was wir im 10. Kapitel über das Wesen des Allgemeinbegriffs feststellten. Es bleibt nur die Aufgabe, die Eigenart nachzuweisen, die das Kapital vom Eigentum abhebt, doch ohne Vernachlässigung der Merkmale, die es mit ihm gemein hat. Diese Gemeinsamkeit ihres Charakters soll auch hier an der Hand der Zweckbetrachtung dargestellt werden. Nach ihr ist auch das Kapital ein sozialer Zweckbegriff, Kapital ist ein soziales Verhältnis in seiner ganzen Aktivität. Es ist deshalb immer zu fragen: Wozu das Kapital, welchen sozialen Zweckfunktionen hat es zu dienen? Als ein Mittel zur Durchführung der volkswirtschaftlichen Zwecke erkannten wir das Eigentum, als ein Mittel zu gleichem Zwecke werden wir jetzt das Kapital erkennen. Wie das Eigentum letzthin Eigentumsordnung bedeutet, so das Kapital die „kapitalistische“ Gesellschaft. Nun ist aber eine doppelte Zweckbetrachtung zu berücksichtigen, gemäß der im allgemeinen Teile erörterten Doppelbedeutung des Zweckbegriffs, wie sie uns Kant gelehrt hat. Es gibt bloß technische Zwecke, es gibt darüberstehende Vernunftzwecke, Endzwecke, auf unserem Gebiete: Sozialzwecke, die mit Hilfe des Machtgebildes einer Wirtschaftsordnung durchgeführt werden, und Individualzwecke, welche in der menschlichen Natur des Einzelwesens begründet sind. Das Wesen des Kapitals muß also in doppelter Weise gewürdigt werden, als natürliche und als soziale Kategorie, genau wie wir das bei der Analysierung des Eigentums versucht haben. Wie neben dem Eigentum, als inhaltlichen Träger naturaler Nutzleistungen der besessenen Gegenstände, das Eigentum als Macht- und Verteilungsmittel hervortrat, so wird neben dem Kapital in der Gestalt eines naturalen Produktionsmittels das Kapital als Mittel der Aneignung zu untersuchen sein, als medium der Verteilung des gesellschaftlichen Gesamtprodukts.

Wir betrachten es zunächst von der ersteren, der technisch-wirtschaftlichen Seite. Da wird es in hergebrachter Weise als produziertes

Produktionsmittel bezeichnet, es hebt sich von den übrigen Produktionsmitteln dadurch ab, daß es als bloßes Zwischenprodukt der Hinzusetzung weiterer Arbeit bedarf, oder in anderer Betrachtung: als ein Produkt höherer, entfernterer Ordnung, das seine Bestimmung und seinen Wert aus dem Zwecke herleitet, der Befriedigung letzter Gebrauchszwecke zu dienen, der Herstellung von Gütern letzter Ordnung, der fertigen Gebrauchsgüter. In diesem Sinne, also technisch, ist das Kapital, wie das Eigentum, die primitivste Urbedingung aller Kultur, es ist das erste und einzigste Mittel, die Menschheit aus ihrer Roheit („Tierheit"), aus der Not des Augenblicks und den Zufälligkeiten der Bedürfnisbefriedigung zu erlösen. Einschränkung des gegenwärtigen Genusses zugunsten um so reichlicherer Bedarfsbefriedigung in der Zukunft, Sammlung und Aufspeicherung von Gütervorräten zu diesem vorausschauenden Zwecke, das war die erste Grundbedingung aller geordneten Wirtschaftsführung, der Kunst des „Haushaltens", die den Naturmenschen auf die Stufe eines economical man erhob und Wirtschaft für ihn allererst möglich machte. Es ward ihm die Gabe der vorausschauenden Berechnung, erst mit ihr, mit der Erkenntnis der sicherzustellenden Kontinuität zwischen Gegenwart und Zukunft wurde ihm sogar erst die Kontinuität seiner eigenen Person zur vollen Klarheit. „Was uns", sagt v. Böhm, „in einer Woche oder in einem Jahre widerfahren wird, trifft nicht weniger uns, als was uns heute widerfährt, und hat darum auch gleiches Anrecht auf Berücksichtigung durch unsere Wirtschaft." Erst durch Ansammlung von Vorräten vorgetaner Arbeit gelingt es der wirtschaftenden Menschheit, sich der entfernteren Bedingungen der Produktion zu bemächtigen, indem sie durch kluggewählte, zwar zeitraubende, aber im Ergebnis doch zeitersparende ausholende Umwege die Kräfte der Natur für sich arbeiten läßt.

Es nimmt daher nicht wunder, daß sich alle bürgerlichen Kapitaltheorien — teilweise bis heute noch — auf dieser naheliegenden naturalistischen Betrachtung zusammengefunden haben. Die Produktivitätstheorien, die „naiven" sowohl als die begründeten, erklärten den Ursprung des Kapitalzinses und damit das Wesen des Kapitals selbst aus der technischen Produktivität der Kapitalgegenstände, und es wäre fast ein Wunder gewesen, sagt v. Böhm, wenn man diese Theorie nicht aufgestellt hätte, sie sei wirklich die prädestinierte Theorie eines primitiven und halbreifen Zustandes der Wissenschaft, elle n'a fait ici que copier la nature (Leroy-Beaulieu). Auch heute, sagt Liefmann, verkennt der Einzelwirtschafter die hinter der „Produktion" stehenden Ursachen der Wertbestimmung, die sich aus dem geregelten Gange der großen volkswirtschaftlichen Organisation ergeben, in den er sich bloß einzufügen braucht. Es schien das Ziel der Wirtschaft nur die Produktion zu sein, der Wirtschaftserfolg schien auf die drei Produktionsfaktoren ursächlich zurückgeführt zu sein, die objektivistische Zurechnungslehre war fertig.

Es hat lange gedauert, bis die aus der Kindheit unserer Wissenschaft stammende Anschauung von der „Kopierung der Natur" durch die Überlegung überwunden wurde, daß nicht die Dinge, sondern der Mensch den wissenschaftlichen Ausgangspunkt auch für die nationalökonomische Betrachtung bilden müsse, daß deshalb auch der Zins kein Naturprodukt sei, daß natürliche Produktionsmittel nicht wie der Baum die Frucht, so auch den Zins aus sich heraus hervorzaubern können. Sie bilden nur den Stoff, sie zeugen nicht Werte, sondern

wieder nur Stoff, leibhafte und greifbare Produkte. Andere Theorien suchten deshalb den Ursprung des Zinses nicht aus der äußeren Natur, sondern aus der Person der kapitalerzeugenden und kapitalverwendenden Menschen zu erklären, aus den persönlichen Opfern, die diese für die Produktion beibringen. Senior fand ein solches Opfer in der Enthaltsamkeit (abstinence) der Kapitalisten, das im Genußaufschube liege und deshalb wie das Arbeitsopfer eine Entschädigung erfordere. Neben das Opfer, das nach Smith und Ricardo in der mit der Erwerbung eines Gutes verbundenen Mühe und Beschwerlichkeit (toil and trouble, Arbeitsplage, Arbeitsleid) bestehe, trete das Opfer, das der Kapitalist durch seine Enthaltsamkeit bringe, die Produktionskosten beständen aus der Summe von Arbeit und Enthaltsamkeit, von „Spararbeit und Muskelarbeit". Es ist bekannt, wie ein Lassalle diese enthaltsamen Kapitalisten als opferbringende Säulenheilige verspottet hat.

Einen anderen Versuch, zum Ursprung des Kapitalzinses vorzudringen, unternahmen die Nutzungstheorien von Say, Hermann, Knies, Menger. Nach ihrer Lehre besteht die Kapitalnutzung, neben dem Kapitalstamme, als ein Sondergut, der Kapitalgewinn ist der Wertanteil des Teilopfers Kapitalnutzung, über welches der Kapitalist besonders „verfügt". Wie für jedes andere Opfer an Kostenbestandteilen erheischt auch das Opfer, das in der Hergabe dieser „Verfügung" besteht, seine besondere Vergütung. — Eine dritte Gruppe, die der Arbeitstheorien, unternahm den aussichtslosen Versuch, den Kapitalgewinn als den Lohn für die vom Kapitalisten beim Erwerbe und bei der Verwendung des Kapitals beigesteuerte Arbeit zu erklären. So James Mill, Courcelle-Seneuil.

Die Unzulänglichkeit aller drei Theorien hat die Kritik v. Böhms dargetan. Ihr Ergebnis ließ ein einziges, großes Trümmerfeld zurück. Aber v. Böhm selbst war im Aufbau nicht glücklicher wie seine kritisierten Vorgänger. Seine „positive" Kapital- und Kapitalgewinntheorie stellte den letzten Versuch dar, dem Etwas, das den Kapitalgewinn ergründet, vom Standpunkte der naturalistischen Kausalbetrachtung beizukommen. Es lohnt sich heute nicht mehr, die eigenartige Zinstheorie dieses sonst so scharfsinnigen Nationalökonomen ausführlicher zu würdigen. Sie ist mit ihrem Urheber zu Grabe getragen worden. Ich habe sie in meinen sämtlichen Schriften, so, abgesehen von der erstmaligen Kritik in der „Sozialen Kategorie", besonders im „Zweck" in größter Ausführlichkeit widerlegt, ausführlicher vielleicht als sie es sachlich verdiente. Denn sie ist so offensichtlich verfehlt, daß sie jetzt auch von den anderen Vertretern der Grenzwertschule aufgegeben worden ist, meistens aus Gründen, die ich vorher eingehender als sie dargelegt hatte. In seiner „Agiotheorie" hatte v. Böhm den Kapitalgewinn ebenfalls durch ein Opfer zu erklären versucht, durch das Opfer an Zeit, die von der Einweisung der Produktionsmittel bis zur Fertigstellung der Genußgüter verstreicht, der Zins ist ein Lohn für das Warten in dieser Zeit; die Produkte, sagt v. Böhm, „kosten zu ihrer Erzeugung nicht bloß Arbeit, sondern auch Zeit". Ein neues und noch sonderbareres „Etwas" der Zinserklärung! Als ob sich in der „Zeit" nicht alles Tun und Leiden des Menschen abspielte, da er in der Zeit lebt, als, wie v. Böhm selbst sagt, „kontinuierliche" Person! Der Umstand, der die Agiotheorie begründen soll, ist der Unterschied in der Schätzung gegenwärtiger und zukünftiger Güter. Den Satz aber, wonach erstere in der Regel mehr wert sind als letztere, läßt selbst

der sonst der Lehre v. Böhms so nahestehende v. Wieser nicht als Ausgangspunkt, sondern nur als Folgeerscheinung, nicht als Ursache, sondern nur als ihre Wirkung gelten. Ich hatte das bereits in der S. K. ausgeführt und eingehender im Zweck, zu vgl. „Obj." S. 162.

Die Verwechslung von Ursache und Wirkung ist typisch für alle naturalistischen Schulen, sie ist aus einer viel tiefer liegenden Verwechslung zu erklären, aus der Verwechslung der beiden logischen Begriffspaare Grund — Folge einerseits und Ursache — Wirkung andererseits, eine Vermengung, der man auch im gewöhnlichen Leben nur zu oft begegnet. Das Verhältnis beider Begriffspaare ist das folgende: Die Antithese Grund — Folge ist die umfassendere, die von Ursache — Wirkung ihre engere Unterart. „Grund" einer Erscheinung ist auch ihre Ursache, und Wirkung ist auch eine „Folge". Aber durch die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung wird der mögliche Inhalt von Grund und Folge nicht erschöpft, es bleibt daneben noch eine andere Art von Grund und Folge, nämlich die von Mittel und Zweck. Der Satz vom zureichenden Grunde zerfällt hier in zwei Bestandteile: die Ursache ist der zureichende Grund der Wirkung — der Zweck ist ein zureichender Grund für das Mittel, der Zweck projiziert sich auf das Mittel. Kausalitäts- und Zweckbetrachtung bestehen in voller Autarkie nebeneinander, sie unterscheiden sich voneinander dadurch, daß der Zweck dem Mittel als logisches prius vorausgeht, während die Wirkung der Ursache nachfolgt. In der Kausalbetrachtung hat der Zweck überhaupt keine Stätte, und wenn man ihm dort doch manchmal begegnet, so kann man wetten, daß eine logische Verirrung untergelaufen ist, ein Mißbrauch, eine Vergewaltigung des Zwecksbegriffs.

Ein solcher Mißbrauch liegt vor, wenn sich die subjektivistische Lehre die doch ganz und gar im Boden der Kausalerklärung wurzelt, da, wo diese nicht zulangt, sich des Zweckgedankens als Hilfsmittels bedient und damit in ein ihr grundsätzlich verschlossenes Reich der Gedanken eindringt. Als Beispiel führte ich in meiner Abhandlung: Kritik des Subjektivismus, a. a. O. S. 163 ff. den gerade für unser vorliegendes Thema bedeutsamen Versuch v. Böhms an, den Wert der Produktivgüter aus dem der mit ihnen hergestellten Genußgüter abzuleiten.

Die Herstellung der letzteren, sagt v. Böhm, sei der alleinige Zweck aller Produktion, die Herstellung der Produktivgüter nur Zwischenursache, nur nächster Zweck. Endzweck sei die Herstellung der Endprodukte, er sei die „Wertquelle", und weil der Wert der Genußgüter dieser Quelle näher stehe, so habe er „auch (!) die kausale (?) Vorhand". Also der Zweck hat eine kausale Vorhand! Ein Mehr an erkenntnistheoretischer Verirrung ist nicht ausdenkbar. Und v. Böhm ist noch stolz auf den Vorweis dieser, wie er sagt, „kausalen bzw. (!!) teleologischen Verknüpfung". Er zitiert hierfür einen mißverstandenen Satz aus Paulsens Ethik: „Jeder teleologische Zusammenhang (!) ist zugleich ein kausaler." Ein „Zusammenhang" besteht allerdings, aber ein ganz anderer wie v. Böhm meint. Er besteht in der Tatsache, daß der Zweck nur durch Benutzung der kausalen Naturgesetze ausführbar ist, in der Ausführung des Zwecks liegt, wie man sagt, eine umgekehrte Kausalfolge. Aber dadurch wird der Zweck selbst noch lange keine Kausalität. Philosophie und Logik müssen sich einmütig gegen die Zumutung wehren, daß sich aus solch einem Zusammenhang (!) einfach eine Stellvertretung beider urverschiedener Kategorien rechtfertigen lasse. Wenn einmal der Endzweck entscheiden soll, so darf man nicht plötzlich, wo es einem gerade paßt, in die Kausalbetrachtung überspringen und umgekehrt. Der Wert ist ein Zweckbegriff. Deshalb ist es ein vergeblicher Versuch, „das Kausalverhältnis (!) zwischen dem Wert der Produkte einerseits und dem Wert der Produktivgüter andererseits zu erforschen". Ein Wert — als Zweckbegriff — kann nicht causa eines Wertes sein, auch nicht Zwischen-causa, sondern nur Zwischenzweck, medium, Mittel, ebenso wie umgekehrt eine causa nicht die Ursache eines Wertes. Denn wie uns v. Böhm selbst belehrt, der Wert wird nicht produziert wie ein Stück Leinwand.

Der Zweck ist, im Gegensatz zur naturgegebenen und unabänderlichen causa, ein erst zu bewirkendes Objekt, oder wie Kant in der Einl. zur Tugendlehre sagt: „Zweck ist ein Gegenstand der Willkür (eines vernünftigen Wesens), durch dessen Vorstellung diese zu einer Handlung diesen Gegenstand hervorzubringen, bestimmt wird". Die Zwecksetzung ist ein Akt der Freiheit des handelnden Subjekts, nicht eine Wirkung der Natur. Freiheit ist ein Vermögen, eine eigene Kette von Begebenheiten von selbst anzufangen. (Prolegomena, III, § 53). Die Grenznutzenlehre dagegen wurzelt ganz im naturalistischen Erdreiche rein kausaler Betrachtungsweise. Aber nicht Ursache und Wirkung, sondern Zweck und Mittel sind die entscheidenden Kategorien der Volkswirtschaft. Die Kausalitätsbeziehung ist immer nur die Denkform des Naturalismus. Es ist verfehlt, eine Geisteswissenschaft wie die der Volkswirtschaft auf kausale Notwendigkeit zu gründen. Die Kausalität ist ein bloßes Mittel im Rahmen der Zweckerkenntnis, zu vgl. auch Zweck S. 774—777.

Es war daher ein Unmögliches, Wert und Verteilung aus der Entstehung der Dinge herzuleiten. Die Verteilung gründet sich auf deren Wert, sie ist daher wie dieser nicht auf die Genesis, auf die Vergangenheit, sondern auf ein Künftiges, ein zu Erreichendes, kurz auf einen Zweck eingestellt. Nicht in dem Woher, sondern in einem Wohin liegt die Lösung auch des Kapital- und Kapitalzinsproblems. Es leitet der Zweck, und die Frage ist nur, worin dieser Zweck besteht, sind es die Zwecke der Einzelwirtschafter, die im Ergebnisse zu sozialen Erscheinungen führen, oder ist umgekehrt das wirtschaftliche Handeln der Individuen durch die vorabgegebenen Zweckbestimmungen des sozialen Organismus bedingt? M. a. W., es fragt sich, ob wie Schumpeter behauptet, „die Fülle der wirtschaftlichen Beziehungen unter den Individuen die Volkswirtschaft ausmachen", oder ob die Volkswirtschaft als autochthone Kategorie den Individuen ihre Gesetze vorschreibt. Ich habe das letztere zu begründen versucht. Danach ist es die Aufgabe der Sozialökonomik, die hinter dem Rücken der Individuen stehenden sozialen Zwecke aus dem Organismus der Volkswirtschaft zu begreifen, dessen Gesetze erst ihrerseits bestimmen, was das Individuum wollen darf, wie es handeln soll und wie die anderen Individuen seine Leistungen vergelten müssen.

Es ist danach leicht einzusehen, aus welchen Gründen die vorgeführten naturalistischen Kapitaltheorien versagen mußten: Ihr ganzer erkenntnistheoretischer Apparat war unzulänglich. Sie vermochten mit ihm allenfalls eine scheinbare Symmetrie zwischen den Naturelementen Arbeit und Boden einerseits und den ihnen entsprechenden Einkommensarten Arbeitslohn und Grundrente andererseits glaubhaft zu machen. Aber der dritte Einkommenszweig, der Kapitalgewinn, wollte sich diesem Schema nicht fügen. Es glich dem Suchen nach dem Stein der Weisen, für ihn ein ähnliches besonderes Etwas als Substrat zu entdecken, wie es für den Arbeitslohn in Gestalt der produzierenden Arbeit und für die Grundrente im naturalen Produktivfaktor Boden bereit zu liegen schien. Das ganze Heer der Produktivitäts-, der Nutzungs-, der Abstinenz- und Arbeitstheorien scheiterte nacheinander an der unerbittlichen Tatsache, daß der Stoff niemals Wert erzeugt und daß durch ihn auch keine sozialen Verteilungsgesetze hervorgezaubert werden. Der Wert wird nicht wie ein Stück Leinwand produziert, und die Leinwand produziert keinen Leinwand-

zinses. Es gibt nur einen Schriftsteller der naturalistischen Schule, welcher den Mut gehabt hat, aus diesem Sachverhalt die nötigen Konsequenzen zu ziehen: Schumpeter.

Sieht man im Kapital nur Naturstoffe, nur „Güterhaufen“, nur leibhafte produzierte Produktionsmittel, so ist in der Tat der Schluß nicht abzuweisen, daß sich diese Kapitalgegenstände selbst wieder in Arbeit und Boden „auflösen“, sie sind nur Durchgangsposten, denen normalerweise kein Sonderanspruch auf Abfindung zugebilligt werden kann. Ganz folgerecht zog von diesem Standpunkte aus Schumpeter den unvermeidlichen Schluß auf die Zinslosigkeit des Kapitals, unbekümmert um die von ihm selbst zugegebene Paradoxie dieses Satzes, als welche er der gewöhnlichen Betrachtung allerdings erscheinen muß. Paradox muß es wirklich erscheinen, wenn Schumpeter einfach die Tatsache selbst in Abrede stellte, an deren Erklärung seine Vorgänger gescheitert waren: die Tatsache, das Dasein des Kapitalgewinns in der kapitalistischen Wirtschaftsordnung. Freilich nicht bestreitet Schumpeter das — auch unbestreitbare — Dasein des Kapitalgewinns in der Wirklichkeit, wohl aber in einem eigens dazu ausgedachten rein-ökonomischen Gebilde: einer ruhenden, passiven, fortschritts- und entwicklungslos stationären Volkswirtschaft: der statischen Volkswirtschaft.

Hier ist der naturalistische Traum verwirklicht, hier, sagt Schumpeter, bestehen die Kosten letzthin nur aus Arbeits- und Bodenleistungen, sie sind die letzten Elemente, auf welche der Zurechnungsprozeß zurückgeht. Die Differenz zwischen dem Kostensatze und dem Erlöse der Produkte ist im Gleichgewichtszustande der Volkswirtschaft gleich Null. Nur in der dynamischen, d. i. der fortschreitenden Volkswirtschaft gibt es eine Persönlichkeit, deren Tatkraft ein Hinausgehen über den toten Punkt ermöglicht: den Unternehmer, ihm fällt interimistisch ein Lohn für diese Leistung in Gestalt des Unternehmergewinns zu, der aber durch die eigene Konkurrenz der Unternehmer untereinander bis zum Nullpunkt „fortgeschwemmt“ wird. Mit dem Unternehmergewinn schwindet dann aber auch der Kapitalgewinn, den Schumpeter allein aus jenem ableitet, als einen bloßen Ausfluß, als eine Art Besteuerung desselben. Denn, sagt Schumpeter, er stelle sich als die „Konsequenz einer im Wesen der privatwirtschaftlichen Organisation liegenden Eigentümlichkeit“ dar, nämlich der Tatsache, daß die nötigen Produktionsmittel sich im Eigentum anderer Wirtschaftssubjekte, der Kapitalisten befinden, von denen der Unternehmer sich durch den Zins die Kaufkraft als Herrschaftsmittel über die benötigten Produktionsmittel erst beschaffen müsse. Woher, so fragen wir, sollen denn aber die Kapitalisten ihrerseits ein solches dem Unternehmer zur Verfügung zu stellendes Kapital auf die Dauer erwerben und behaupten, da es doch mit dem fortgeschwemmten ephemeren Unternehmergewinn als ein ebenso ephemeres Gebilde zugleich oder doch allmählich verschwinden müßte, nachdem die Quelle versiegt ist, auf die er seine Existenz angeblich zurückführt? Es ist hier nicht der Ort, alle sonstigen Zweifelsfragen, die sich gegen die Solidität des Schumpeterschen Kunstgebäudes auftürmen im einzelnen zu verfolgen. Es ist dies mit aller Gründlichkeit in der Abh. über die Soziale Theorie der Verteilung und des Wertes, a. a. O. S. 273—275, und in der Abh. über das Reinökonomische, a. a. O. S. 385—406, geschehen.

An jetziger Stelle kommt nur das allgemeine Interesse in Betracht, das eine Philosophie der Volkswirtschaft dem Ergebnis solcher Theorien wie der Schumpeters abgewinnen kann. Das Interesse liegt in der erneuten Bestätigung der Tatsache, daß die reinökonomische Betrachtung unmöglich die ganze Wirklichkeit des wirtschaftlichen Lebens erfaßt. Wenn sie uns ein Bild der vollen Wirklichkeit bieten will, muß sie eine recht starke Anleihe bei der sozialorganischen Denkweise aufnehmen, sie muß die von ihr verpönten Machtverhältnisse zum Beistand aufrufen: ein so fanatischer Verfechter der rein-ökonomischen Monroedoktrin wie Schumpeter kann schließlich nicht umhin, den Kapitalgewinn als die Konsequenz einer im Wesen der Wirtschaftsordnung begründeten

„Eigentümlichkeit“ zu erklären. Der Unternehmer, sagt Schumpeter, „braucht die im Kapital liegende Kaufkraft (!), es ist ein Mittel, um die Herrschaft (!) über die Produktionsmittel zu erobern“, damit aber — so müßte man wohl hinzufügen: auch die Herrschaft über die Menschen, als Besitzer jener Mittel, einschließlich und ganz besonders auch über die Arbeiter, als Besitzer des vornehmsten Produktivmittels, der Arbeitskraft. Das Geld, sagt Schumpeter, also doch auch wohl das Geldkapital, das Kapital überhaupt, „gibt heute die Befehlsgewalt, wie früher der physische (?) Zwang (?)“. Statt des physischen Zwanges wäre allerdings richtiger der moralische, der indirekte Zwang zu setzen, der aus der Anlage der jeweiligen Gesellschaftsordnung stammt, gleichgültig ob er wie früher auf feudaler Gebundenheit oder ob er wie heute auf der Freiheit der Konkurrenz beruht, oder endlich ob er dermaleinst vielleicht auf sozialistischer Regelung aufgebaut sein wird. Auch die moderne Wirtschaft, fährt Schumpeter fort, ist nicht frei von Ketten, es gibt in ihr Herren und Knechte, wie früher Feudalherren und Sklaven, gezwungen seien die Minoritäten auch heute. Und auch das „abstrakte Kapital“, das über dem natürlichen Substrate der Kapitalgegenstände steht, erkennt Schumpeter, im Gegensatze zu v. Böhm und im Einklang mit Komorzynski, also doch wohl auch mit mir, unumwunden an. Das Kapital, sagt er, ist ein selbständiges Agens, es „steckt“ nur in den Gütern, es ist ein Fonds von Kaufkraft, es ermöglicht die Herrschaft über Produktionsmittel, ihren Übergang aus dem Machtbereiche (!) einer Wirtschaft in den einer anderen.

Wie reimt sich aber dies alles mit der sonst vertretenen rein-ökonomischen Auffassung des Kapitals als eines naturalen „produzierten Produktionsmittels“, wie mit dem von Schumpeter auf dem ökonomischen Grundstoff aufgebauten System von „Güterquantitäten“, wie mit dem rein-ökonomischen Grenzproduktivitätsgesetze und den durch dieses bestimmten Gesetzen des Wertes und der Verteilung? Ist sich Schumpeter hier nicht selbst untreu geworden? Denn, während er früher meinte, man brauche „das Moment der Macht gar nicht zu bemühen“, erklärt er jetzt den Zins als eine Konsequenz der Machtverhältnisse, er wird, sagt er etwas gewunden, „gleichsam bei der Reibung der Pläne des Unternehmers an der rauhen Fläche der bestehenden Eigentumsverhältnisse, über die er hinweg muß (sic), abgescheuert“. Man beachte wohl: der Unternehmergewinn in seiner ganzen Zufälligkeit, die von der vorübergehenden „Entwicklung“ abhängt, soll das logische prius für die daraus abzuleitende Existenz des Kapitalgewinns sein, und dieser dann doch wieder dem Kapitalisten „ein dauerndes (!) Einkommen verschaffen können“ (Entwicklung S. 369). Man weiß schließlich nicht mehr, was ist denn nun die Haupt- und was die Nebensache. Haben die Klassiker und die Sozialisten recht, daß der „abgeleitete“ (verabredete) Kapitalzins nur ein sekundäres Ergebnis des „ursprünglichen“ Kapitalgewinns oder hat Schumpeter recht, daß umgekehrt der Unternehmergewinn die conditio sine qua non des Kapitalzinses darstelle? Ist es wirklich nicht wahr, was zu den Alten gesagt ist, daß Unternehmer und Kapitalist eine Einheit bilden und zwar entweder in einer und derselben Person als sog. Unternehmer-Kapitalist, oder als Unternehmer, der, soweit er das erforderliche Kapital von einem Kapitalisten geliehen, gewissermaßen als dessen Vertreter den ungeteilten „ursprünglichen“ Kapitalgewinn in einer Hand erwirbt? Ist

es wirklich nicht wahr, daß sich die Größe dieses Gewinnes im großen ganzen auch nach der Größe des *ganzen* eingeworfenen Kapitals bestimmt und erst nach einem sekundären Gesetze sich in den an den Kapitalisten zu entrichtenden festen Zinstribut und dem *übrig bleibenden* Gewinn für den Unternehmer sondert? *Oder* ist es wahr, wie *Schumpeter* — ebenda S. 355 — behauptet, daß der *Unternehmer* die mächtigste, die wichtigste Person bei der ganzen Sache sei? Überdies muß es schon erkenntnistheoretisch recht bedenklich erscheinen, eine zugegeben soziale Kategorie (den Kapitalzins) aus einer natürlichen, rein-ökonomischen Kategorie (dem Unternehmergewinn) abzuleiten oder *aus ihm* auszuscheiden und von ihm abzuheben. Gleiches kann nur an Gleichem gemessen und von Gleichem subtrahiert werden, nicht Äpfel von Birnen. Man kann nicht Feigen pflücken von Dattelbäumen.

Schumpeter sagt mit Recht (Vert.-Theorie S. 19): „Das Beispiel des Kapitalzinses ist besonders geeignet, die Punkte, auf die es ankommt, hervorzuheben", und: „Die Zinstheorie ist der wichtigste von den Punkten, an dem manche Theoretiker zum „„Machtwort"" greifen." Aber beide Wahrheiten sind nicht *für* ihn, sondern *gegen* ihn ausgeschlagen. Wir sahen, wie sein eigenes Schifflein in denselben Hafen jener „manchen Theoretiker" einlief, der Kapitalzins ist nach seiner eigenen Lehre ein Ergebnis der sozialen Machtverhältnisse. Und das Beispiel des Kapitalzinses ist auch wirklich geeignet, Klarheit über die Grundverhältnisse *aller* sozialökonomischen Erscheinungen zu schaffen; aber die so geschaffene Klarheit ist eine andere als *Schumpeter* sie zu erbringen hoffte. Die Einsicht, daß der Kapitalzins seinem letzten Wesen nach nichts anderes als eine Konsequenz des Wesens der „privatwirtschaftlichen *Organisation*" überhaupt bilde, hätte *Schumpeter* folgerecht zum Schlusse führen müssen, daß es mit den *anderen* Abfindungen, mit der Grundrente und dem Arbeitslohn, nicht anders stehen könne. Er hätte erkennen müssen, daß wenn ein so bedeutsamer Einkommenszweig wie der Kapitalzins eine soziale Kategorie darstellt, es mit der Selbstherrlichkeit des rein-ökonomischen Grundstoffes in *allen* Stücken schlecht bestellt sein muß. Die Kapitalzinstheorie ist nur die *eine*, typisch schwächste Stelle, an der sich der Durchbruch durch die Phalanx der einseitigen reinen Ökonomik offensichtlich vollzieht. Schumpeter hat mit eigener Hand die Bresche schlagen helfen, zum Nachteil seiner eigenen Theorie, aber zum Frommen der allgemeinen Erkenntnis, daß das Wesen aller Abfindungen durch das gegenseitige Machtverhältnis der Klassen untereinander bestimmt wird. Wer heute nicht mit Blindheit geschlagen ist, muß die durchschlagende Wirkung der Machtverhältnisse *auf der ganzen Linie* anerkennen, so vor allem für die Bildung des Arbeitslohns und seiner Höhe.

Wie will man der praktischen Lösung der sozialen Frage näher kommen, wenn die *Theorie* versagt, wenn eine Theorie noch immer die Herrschaft beansprucht, welche, wie die Grenzwertlehre besagt, die Höhe des Lohnes und aller anderen Abfindungen „von der ökonomischen (soll heißen: der rein-ökonomischen) Wirksamkeit des betreffenden Produktionsmittels herleitet"? Wozu dann der ganze Lärm der sozialen Frage, wenn die natürlichen Wirksamkeiten von sich aus die Welt regierten?

Die durchgreifende Macht der sozialen Momente gibt *Schumpeter* mittelbar selbst zu, wenn er — a. a. O. S. 30 — erklärt: „Die Macht, welche die Kapitalisten durch den Besitz der Produktionsmittel haben, *diese* Macht haben die Arbeiter prinzipiell geradeso ... denn sie haben ein unentbehrliches Produktionsmittel", man *braucht* den Arbeiter, sagt er an anderer Stelle. Aber dieser „Besitz" des Produktionsmittels Arbeit und dieses „Brauchen" darf nicht nur im rein-ökonomischen Sinne aufgefaßt werden. Der *Besitz* der Arbeitskraft ist ein Machtmittel, ebenso die Tatsache, daß man den Arbeiter „braucht". Bei der Erklärung des Kapitalzinses hat *Schumpeter* selbst das Machtelement in dem Sinne erfaßt, daß man den Kapitalisten „braucht", um mittels des von ihm, gegen den Tribut des Kapitalzinses zu erwerbenden Machtmittels die *Herrschaft*, die Verfügungsmöglichkeit über die Produktionsmittel zu erlangen. Warum soll das mit der Erwerbung des mächtigsten Produktionsmittels Arbeitskraft nicht ebenso sein? Man „braucht" den Arbeiter, deshalb muß man ihm den Lohn in der Höhe geben, den er mittels der ihm durch die Gesellschaftsordnung gegebenen Macht *erzwingen*, ertrotzen kann. Dabei kommt die *technische* Wirksamkeit der Arbeit nur als vorauszusetzende *Bedingung* in Betracht. Sie muß im Verein mit den anderen Produktionsmitteln soviel Ertrag erzeugen, daß der geforderte Lohn seine Deckung im Produktionsertrage findet, man kann nicht verteilen, was nicht produziert ist. Aber innerhalb der dadurch gegebenen Grenze bleibt ein weiter Spielraum für die Höhe der Lohnforderungen frei. Die „Macht" der Arbeiterschaft in diesem Sinne tritt heute dem blödesten Auge entgegen, sie bleibt kein platonischer Begriff, sie bewegt heute die Welt. Hier steht Macht gegen Macht, man „braucht" sich gegenseitig, man ist sich gegenseitig unentbehrlich. Selbst ein Sozialist wie *T.-Baranowsky* spricht da, wo er das Moralisieren beiseite läßt und rein theoretisch die *Erklärung* der heutigen Verhältnisse zum Ziel nimmt, die Sätze aus: „In der realen kapitalistischen Gesellschaft gibt es keinen objektiven Grund, die Rolle der Produktionsmittel oder der Arbeiter . . . höher oder niedriger zu stellen". „Die Produktivität der Arbeiter ohne Produktionsmittel und umgekehrt diese letzteren ohne Hilfe der Arbeit sind beide gleich *Null*" (T.-B., Soz. Th. S. 42 u. 70).

Was bleibt demnach Wahres an der Behauptung *Schumpeters* übrig, daß die „Macht" „nur ein anderer Name für relative Grenzbedeutung der sachlichen Produktionsmittel", oder wie es v. *Böhm* bezeichnet, „ein reines (!) Derivat der natürlichen Wirksamkeit der Produktionsfaktoren" sei (Schumpeter a. a. O. S. 30)?

Es ist das Verdienst der sozialistischen Theoretiker, mit solch einer „reinen" Ökonomie und ihrem Fetischismus erstmals gründlich Abrechnung gehalten zu haben, so gründlich freilich, daß ihr Übereifer sie in das oben dargelegte Extrem geführt hat. Doch bleiben wir zunächst bei dem unstreitigen Fortschritte stehen, den sie in die naturalistisch erstarrte Wissenschaft hineingetragen haben. Ihr unbestreitbares Verdienst besteht darin, das Kapital als ein „soziales Verhältnis" erkannt zu haben. Denn die sozialen Verhältnisse machen überhaupt erst den Begriff der „Gesellschaft" aus, der durch die gegenseitigen Beziehungen der Individuen untereinander und zum Ganzen gebildet wird. Die Gesellschaft ist ein Teil des großen Reiches der

Zwecke, in welchem die Zwecke der Individuen und die der Gesellschaft sich gegenseitig stützen und bedingen. Der Zweck der geregelten Gesellschaft hält alle Einzelzwecke organisch zusammen. Subjekt und Materie ergaben nur den von der Gesellschaft zu regelnden Stoff. Die Physiokraten und die Klassiker haben das auch in der Lehre vom Kapital verkannt. So bedeutet das Kapital z. B. nach der Lehre Ricardos nur den sinnlich-körperlichen Bestand von allmählich aufgesparten Gegenständen, es besteht „aus Nahrung, Kleidung, Werkzeugen, Rohstoffen, Maschinen usw., die notwendig sind, um die Arbeit ins Werk zu setzen". „Das Kapital des Landes besteht in Gütern." Ricardo nennt es deshalb „natürlichen Reichtum". Danach könnte man diese Anschauung als eine Art physiokratischen Kapitalismus bezeichnen, Ricardo und vor ihm A. Smith sind Physiokraten auf erweiterter Stufe, sie setzen neben den ursprünglichen Bodenreichtum den Reichtum an vorgeleisteter Arbeit, an produzierten und angesammelten Naturprodukten. Darüber waren die bürgerlichen Schulen nicht hinausgekommen, und der Boden war so vorbereitet, daß die Reinökonomiker das Kapital in Boden- und Arbeitsleistungen „auflösen" konnten: die letzten Quellen des Reichtums sind Boden und Arbeit, das Kapital ist nur ein Produkt beider allein, die Natur ist die Mutter, die Arbeit der Vater des Reichtums (Petty). Mit der Selbständigkeit des Produktionsmittels Kapital, so drückt es v. Böhm aus, ist es ein für allemal nichts.

Aber diese Auffassung beruht letzthin auf einer im Grundsatze verfehlten Betrachtungsweise. Ich pflege sie als „Ab-ovo-Betrachtung" zu kennzeichnen, in Anlehnung an den treffenden Ausspruch von Marx, Kapital II S. 451: „Betrachten wir die jährliche Reproduktion . . ., so beginnen wir nicht ab ovo; es ist ein Jahr im Fluß vieler, es ist nicht das erste Geburtsjahr der kapitalistischen Produktion", nur daß man den Satz dahin verallgemeinern müßte: nicht nur der „kapitalistischen", sondern einer jeden gesellschaftlich und planmäßig geregelten Produktion. Eben jene falsche Ab-ovo-Betrachtuug ist es, der sich die Theorien naturalistisch-genetischen Charakters hingeben, wenn sie das Kapital als drittes, selbständiges Element übersehen. Gewiß, die leibhafter Kapitalgüterhaufen sind, als bloßes Zwischenprodukt, aus Arbeit und Boden und nur aus ihnen entstanden, aus diesen beiden ursprünglichen Faktoren können sie sich auch nur erneuern und erhalten. Aber dieser genetischen Betrachtung ist eine solche systematischen Charakters entgegenzustellen. Man hat sie auch wohl als „synchronistisch" bezeichnet, indem man dem kausalen Nacheinander ein organisches Nebeneinander zur Seite setzt. Danach ist das ein selbständiger Faktor, was in seiner gegenwärtigen und fortlaufenden Existenz eine besondere Wirksamkeit im Systeme der Volkswirtschaft äußert. Für das systematische Verständnis ihrer wirksamen Elemente ist nicht deren kausale Entstehung, sondern ihre funktionelle Zweckbestimmung entscheidend. Das Kapital wie es nun da ist und funktioniert, ist das Erkenntnisobjekt, das Kapital nicht wie es in fernen Zeiten zur Welt gekommen, durch Arbeit, durch Ersparung, durch Raub und Ausbeutung, durch Monopole und wie die sich streitender Historiker sonst meinen, das Kapital auch nicht wie es sich heute in bestimmtem Turnus langsamer und schneller erneuert.

Das Kapital kann für die organische Exegese nur als Dauergut verstanden werden, als eine bleibende und gleichwertige Kategorie von

selbständiger Bedeutung, gleichwertig nebengeordnet der Arbeit und dem Boden, mag es im Wechsel der Zeiten und der Umstände noch so vergänglich sein. V. Wieser sagt: „Während die einzelnen Kapitalgüter durch ihre Verwendung aufgebraucht werden, ist das Kapital im ganzen unverbrauchlich. In fortwährendem Wechsel seiner Bestandteile läßt es sich immer wieder erneuern. In diesem Satze ist der wesentliche Inhalt der Kapitaltheorie . . . ausgesagt." Das läßt sich vom rein-ökonomisch technischen Standpunkte, von dem wir an dieser Stelle die Sache betrachten, wohl hören. Deshalb braucht auch keine Wirtschaft bis zur Genußreife des Endprodukts zu „warten", und es erledigt sich schon von diesem Standpunkte aus, vom Boden der „reinen" Ökonomie, die Werttheorie v. Böhms: es findet kein Tausch gegenwärtiger gegen künftige Güter statt, es kann der Zins nicht als Agio für erstere erklärt werden. Die einzelnen Stufen, Etappen und Abschnitte der volkswirtschaftlichen Produktion bilden eine arbeitsteilige Einheit im Neben- und Nacheinander. Während man die Früchte der vergangenen Produktion verzehrt, wird gleichzeitig die Grundlage für den künftigen Verzehr geschaffen. Produktion und Konsumtion sind nur die Funktionen eines und desselben organischen Geschehens, sie sind, wie uns Rodbertus belehrt, das unter allen Umständen natürliche und notgedrungene Wechselverhältnis. Es ist diese Stetigkeit des großen ineinandergreifenden Wirtschaftsplanes, welche die sachliche und auch die zeitliche Solidarität der volkswirtschaftlichen Arbeitsgemeinschaft gewährleistet. Täglich und stündlich fließt im natürlichen Verlaufe ein gleichmäßiger Strom der Verzehrgüter aus der Produktions- in die Genußsphäre hinüber, die Genußgüter wie die im Stadium der Vorbereitung befindlichen Halbfabrikate und Rohstoffe liegen jederzeit, jene zum Verzehr, diese zur Weiterverarbeitung, parat. Den Spott v. Böhms, daß dies Paratliegen genügender Gegenwartsgüter in meinem Gedankengange doch wohl die Rolle eines deus ex machina spiele, konnte ich — Zweck S. 247 ff. — durch die einfache Tatsache zurückweisen, daß dieser deus doch wirklich und wirksam in dem vorhandenen, von langeher angesammelten Kapitalbestande in seiner handgreiflichen brutalen Existenz vor uns liegt. Führt doch v. Böhm an anderer Stelle selbst sehr anschaulich aus, wie das in jedem Jahre neu erzeugte Produkt in dem Grade kleiner sein kann, als der gesamte Reichtum an Gütern. Er nennt das die Jahresringe des volkswirtschaftlichen Wachstums, die sich ineinander und miteinander verschieben. Je reichlicher durch die vorangehenden Jahresringe vorgesorgt ist, desto reichlicher könne sich die Gegenwart und Zukunft der Volkswirtschaft gestalten.

In diesem segenspendenden Voraus liegt nun aber gerade das eine, das technische Moment des Kapitals, der angebliche deus ex machina, und zwar für alle Wirtschaftsordnungen, nicht bloß für die bestehende, sondern auch für Sein und Nichtsein eines sozialistischen Zukunftsstaates, wo der Einzelkapitalist seine Rolle ausgespielt und die Funktion der Kapitalansammlung in die Hände des reinen Arbeiterstaates übertragen hätte. Dies System der Arbeitspflichten schlösse nun die Organisation der kapitalbildenden Arbeit in sich ein. Sie müßte einen viel größeren Umfang als heute erfordern, sollte die programmäßige Forderung auf größeren Genuß sich ermöglichen lassen. Die Mehrarbeit, die heute angeblich den Kapitalisten das Mittel zur Ausbeutung der übrigen Klassen an die Hand

gibt würde jetzt zugunsten der Arbeit verrichtet werden. „Mehrarbeit" zwa überhaupt, räumt Marx (Kapital, Bd. 4 S. 39 ff.) unumwunden ein, „als Arbeit über das Maß der gegebenen Bedürfnisse hinaus, muß immer (!) bleiben. . . . Ein bestimmtes Quantum Mehrarbeit ist erheischt durch die Assekuranz gegen Zufälle, durch die notwendige, der Entwicklung der Bedürfnisse und, dem Fortschritte der Bevölkerung entsprechend, progressive Ausdehnung des Reproduktionsprozesses, was vom kapitalistischen Standpunkte aus Akkumulation heißt." Auch schon für die heutige Wirtschaftsordnung hat Marx, wie wir sahen, ein gleiches Anerkenntnis ausgesprochen. Es ist, sagt er, eine der zivilisatorischen Seiten des Kapitals, daß es diese Mehrarbeit in einer Weise und unter Bedingungen erzwingt (!), die der Entwicklung der Produktivkräfte, der gesellschaftlichen Verhältnisse und der Schöpfung für eine höhere Neubildung vorteilhafter sind als unter den früheren der Sklaverei, der Leibeigenschaft usw." Es ist — nebenher bemerkt — zu beachten, wie Marx an dieser Stelle sogar die dem Wesen des Kapitals eigentümliche zweite Kategorie, den Zwang, in seine Erwägungen einbezieht. Aber noch mehr, er nimmt nicht Anstand, das Moment des Zwanges zur Erzielung der Mehrarbeit auch für den Zukunftsstaat anzuerkennen und seine Gestaltung im einzelnen zu beschreiben.

Es ist interessant zu beobachten, wie Marx in der Ausmalung dieser Methode beinahe wörtlich mit einem bürgerlichen Nationalökonomen übereinstimmt. Die Bildung und Mehrung des Kapitals, sagt v. Böhm, geschieht dann „einfach (!) in der Form daß die nationalen Arbeiter in einem stärkeren Verhältnis in kapitalbildende, weit ausholende Produktionen kommandiert (!) werden als aus ebensolchen Produktionen der Vergangenheit die genußreifen Früchte in der Gegenwart fällig werden." Es richtet der Sozialstaat „— aus technischen Gründen — notwendig verschiedene Teile der Arbeit gleichzeitig auf verschieden weit entfernte Produktionsziele. Eine Gruppe von Arbeitern läßt er z. B. Brot backen, eine andere einen Bergwerksschacht graben, der vielleicht erst in 20 Jahren die ersten Genußmittel liefern hilft, wieder eine andere läßt er einen abgetriebenen Waldschlag wieder aufforsten" (Pos. Kapital S. 122, 389, 393). Genau so sagt Marx (Kap. II S. 302): „Die Sache reduziert sich einfach (!) darauf, daß die Gesellschaft im voraus berechnen muß, wieviel Arbeit, Produktionsmittel und Lebensmittel sie ohne irgendwelchen Abbruch auf Geschäftszweige verwenden kann, die, wie Bau von Eisenbahnen z. B., für längere Zeit, ein Jahr oder mehr, weder Produktionsmittel noch Lebensmittel, noch irgendeinen Nutzeffekt liefern, aber wohl Arbeit, Produktionsmittel und Lebensmittel der jährlichen Gesamtproduktion entziehen."

Im luftigen Reiche der Gedanken ist das alles wohl „einfach" und logisch, es ist ja nur die analytische Ausführung der gegebenen Hypothese. In der rauhen Wirklichkeit ist es nicht so einfach, wenigstens wenn man — was doch notwendig wäre — sich nicht eine „abstrakte Gesellschaft", sondern einen konkreten Sozialstaat, in allen seinen Konsequenzen erst einmal im einzelnen ausdenkt und dabei die Ausgestaltung jener beiden Urelemente verfolgt, auf denen sich die soziale Wirtschaftsordnung aller Zeiten begriffsnotwendig aufbaut: das Sozial- und das Individualprinzip. Es bleibt die Frage: Wie stellt sich in concreto das Verhältnis beider Prinzipien zueinander, und besonders, wie äußert es sich in dem Kapital als einer sozialen, historischen Kategorie, als einem Machtverhältnis und einem Mittel des organisierenden Zwanges. Als Antwort auf alle diese Fragen brauchen wir an dieser Stelle nur auf die Ergebnisse der vorbereitenden Kapitel über die allem Eigentum immanente Machtfunktion hinzuweisen. Ohne die im Hintergrunde stehende Macht gibt es kein Recht, ohne Recht keine geregelte Volkswirtschaft, keine dauernde Produktionsgemeinschaft. So lange die Welt steht und stehen wird, wird aller gesellschaftliche Zusammenhalt nur durch zwei Faktoren ermöglicht sein, durch die

staatlichen Machtinstitutionen und durch das Eigeninteresse der Individuen. Eine Gesellschaft ohne jene Institutionen ist eine formlose, in ewigem Kampfe gegeneinander begriffene Masse. Umgekehrt aber auch eine noch so ideal ausgedachte Gesellschaft ohne das lebendige Eigenwirken der Individuen ist eine Chimäre. Die Idee hat sich, nach einem treffenden Marxschen Ausspruche noch immer blamiert, wenn sie nicht verstanden, sich mit dem Interesse der Personen zu verbinden. Der Zwang der Institutionen reicht auf die Dauer nicht aus, wenn dabei die Individuen, aus denen die Gesellschaft nun einmal besteht, nicht auf ihre Rechnung kommen. Ohne dies kommt auch die Gesellschaft selbst nicht auf ihre Rechnung.

Das Interesse ist dem Motor eines Uhrwerks zu vergleichen. Es ist eine ganz wertlose Abstraktion, in Gedanken das geistlose Räderwerk der großen sozialen Produktionsmaschine ruhig fortwirken zu lassen, nachdem man ihr mit der bewegenden Triebkraft ihre Seele genommen, ohne ihr eine neue dafür einzuhauchen. Auch auf dem Gebiete der Gesellschaft ist noch kein perpetuum mobile erfunden. Pendel und Räder stehen still, wenn die Feder oder das Gewicht abgelaufen. Selbst ein mit der größten Machtfülle ausgestalteter Diktator von genialstem Schwunge könnte nicht über Nacht ein Neues an die Stelle dessen setzen, was der Lauf der Jahrhunderte geschaffen. Es bedeutet eine Verkennung der menschlichen Natur, ein künstliches Machtgebilde aus dem Stegreif erfinden zu wollen, und es wird immer der höchste Triumph einer Staatskunst bleiben, wenn sie ein System der wirtschaftlichen Regelung errichtet oder bewahrt, in dem sich möglichst automatisch die Individuen durch eigene Kraft an die Stelle setzen, an die sie wegen ihrer individuellen Tüchtigkeit und ihre gesellschaftlichen Tugenden gehören. Das „kapitalistische" System ist, soweit es sich bewährt hat, zu erhalten, es ist nur mit sozialem Geiste zu erfüllen und in seinen Auswüchsen unschädlich zu machen. So schmiegt es sich dem Gange der historischen Entwicklung an und man vermeidet die bizarre Idee, ein Gebäude vom Dachstuhl aus zu errichten.

Es würde das auch der besseren Einsicht eines Marx widersprechen, wonach die Entwicklung niemals ihre naturgemäßen Stadien überspringen und eine neue Gesellschaftsordnung erst bei völliger Reife eine alte ersetzen kann. Auch die Reformfähigkeit der alten hat er, wie wir anführten, gelegentlich anerkannt. Eine Nation, sagt er bei der lobenden Anerkennung der englischen Fabrikgesetzgebung, soll und kann von der anderen lernen. Aber doch nicht nur von der anderen, sie lernt am meisten aus der eigenen Erfahrung und aus der eigenen Selbsterkenntnis, die keinen Importartikel ausmacht. Zu dieser Erkenntnis muß auch die Philosophie ihren Beistand leisten, sie muß die äußere Erfahrung durch das innere Verständnis vervollständigen, sie muß aus dem Wesen der Sache heraus den Beweis stützen, daß, wie das Individuum zu seiner Entwicklung die Eingliederung in irgendein System sozial geregelter Gemeinschaft, so diese wieder des Wetteifers der individualistischen Triebkräfte bedarf.

Die grundsätzliche Bedeutung der letzteren läßt sich an dem Wesen und dem Wirken der Konkurrenz zusammenfassend darstellen. Erst wenn es uns im geordneten Gange der philosophischen Betrachtung, der uns so auf den Konkurrenzbegriff geführt hat, gelungen ist, auch diesen in seinem ganzen bedeutsamen Umfange zu erfassen, steht uns der Weg offen, in dem späteren Kapitel das Verhältnis zwischen

Arbeit und Kapital im Zusammenhang zu würdigen, deren Wesen wir in den vorangegangenen Kapiteln vorerst einzeln behandelten.

14. Die Konkurrenz als Bindeglied zwischen Individual- und Sozialprinzip.

Die Bedeutung der Konkurrenz tritt für das heutige System so sehr hervor, daß es geradezu als Konkurrenzsystem bezeichnet zu werden pflegt. Dies allerdings meisthin nur zu seiner Abhebung von anderen Systemen, so den mittelalterlichen Lehn- und Zunftverfassungen, besonders aber vom sozialistischen Systeme. Jedoch berücksichtigt man dabei zu wenig, daß die Konkurrenz in der heutigen Wirtschaftsordnung nur die historische Ausgestaltung eines viel tieferen Allgemeinbegriffs bildet. Sie ist nur eine Sondererscheinung des von uns in Anlehnung an Kant dargestellten, aller und jeder Gesellschaftsordnung immanenten „Antagonismus", der „ungeselligen Geselligkeit". Ich erinnere an das uns aus Früherem bekannte Gleichnis Kants von den Bäumen im Walde, die, wie Kant sagt, „eben dadurch, daß ein jeder dem anderen Luft und Sonne zu benehmen sucht, einander nötigen, beides über sich zu suchen und dadurch einen schönen geraden Wuchs bekommen, statt daß die, welche in Freiheit und voneinander abgesondert ihre Äste nach Wohlgefallen treiben, schief und krumm wachsen. Alle Kultur und Kunst, welche die Menschheit ziert, die schönste gesellschaftliche Ordnung, sind Früchte der Ungeselligkeit, die durch sich selbst genötigt wird, sich zu disziplinieren und so durch abgedrungene Kunst die Keime der Natur vollständig zu entwickeln." Wir sehen, wie noch weit über das engere Gebiet der Gesellschaft hinaus der Antagonismus und mit ihm die Konkurrenz in diesem weiteren Sinne ihre Rolle spielen. Die Konkurrenz, das Zusammenstoßen der bewegenden Kräfte ist ein Weltgesetz, der ganze Kosmos ist ein Konkurrenzsystem. Die Harmonie der Welten kommt nur durch den Ausgleich sich bekämpfender Dissonanzen zustande, die Konkurrenz dieser Dissonanzen ist nur ein Mittel zu höherem Zwecke.

Mit der wirtschaftlichen Konkurrenz steht es nicht anders, und nur zu sehr hat die Nationalökonomie die Abhängigkeit der Konkurrenz von jener höheren Zweckbestimmung übersehen. Sie hat damit ihr tiefstes Wesen verkannt. Sie ist meistens nur bis zu einer Zwischenwahrheit durchgedrungen. Mit Recht zwar feiert z. B. Mill (Bd. 12, IV § 2) die gewaltige Bedeutung der Konkurrenz mit den Worten: „Auch die Volkswirtschaft hat nur mittels des Konkurrenzprinzips auf den Charakter einer Wissenschaft Anspruch; denn nur soweit Bodenrente, Kapitalgewinn, Arbeitslohn, Preise durch Konkurrenz bestimmt werden, können dafür Gesetze angegeben werden." Das ist wohl richtig, besagt aber nicht viel, besagt nicht alles, es besagt nicht sonderlich mehr als was für die Erklärung aller Dinge in Natur und Gesellschaft gilt, es ist ein allgemein nomothetisches Prinzip; ohne Beobachtung gleichartiger Massenerscheinungen wären wissenschaftliche „Gesetze" überhaupt nicht entdeckt worden, ohne Anwendung auf sie hätten sie sich niemals bewahrheiten können. Das Leben der gesamten Gesellschaft ist nur eine Summe von Massenerscheinungen. Über das Wesen und den letzten

Grund ihrer Gesetze selbst sagt uns der nackte Konkurrenzbegriff rein gar nichts, er bleibt ein leerer und mechanischer Formalbegriff, in den sich jeder beliebige Inhalt hineinlegen läßt.

Die Begriffe Wettbewerb, Wettlauf, Konkurrenz (von con-currere) haben ihren Namen aus dem festabgegrenzten Raum der Arena entlehnt. Erst innerhalb deren Schranken und nach Maßgabe ihrer strengen, das freie Spiel des Wettlaufs regelnden Normen, streben die Einzelnen zum Ziele. So bliebe auch der wirtschaftliche Wettkampf ein leeres und wüstes Spiel ohne jenes Ziel, ohne jene Schranken und Normen. Letztere sind also das vorauszusetzende prius der Erkenntnis, ohne sie kommt man gar nicht erst an das Hauptproblem heran, geschweige denn zu seiner Lösung. Hier sind die naturalistischen Schulen gleich an der Schwelle stecken geblieben.

So z. B. bewegt sich Liefmann im Kreise herum. Er sagt, Entst. des Preises S. 5: „Was wir erklären wollen, ist, wie sich im Zustande der Tauschwirtschaft die Bedarfsbefriedigung der einzelnen Menschen vollzieht. Wir können das aber noch schärfer (!) präzisieren, indem wir statt vom Zustand der Tauschwirtschaft, vom Zustande der freien Konkurrenz sprechen. . . . Der Zustand der freien Konkurrenz ist (!) eben der wirtschaftliche Zustand, in dem jedes Wirtschaftssubjekt durch das Streben nach dem größten Vorteil geleitet wird." Die vor ihm, meint er, hätten das problemlösende und von ihm angeblich zuerst aufgestellte „Gesetz des Ausgleichs der Grenzerträge" noch nicht gekannt. Die Lösung des Problems sei an der Hand dieses Gesetzes sehr einfach: „Die Produzenten stellen alles Gut nur in der Menge her, daß der Grenzertrag, d. h. der Ertrag, den der teuerste Produzierende noch erzielt, für alle Produktionszweige ungefähr gleich hoch ist. . . . So wird durch das Gesetz des Ausgleichs der Grenzerträge die Angebotsmenge und damit auch die Grenze der zu befriedigenden Nachfrage festgestellt", kurz: „Der Preis wird bei freier Konkurrenz bestimmt (!) durch den volkswirtschaftlichen Grenzertrag plus den Kosten des Anbieters" d. h. plus seinen Grenzkosten.

Ich habe schon „Obj." S. 171 u. „S. Th." S. 289 auseinandergesetzt, wie Liefmann durch sein angeblich neues Gesetz, d. i. den Ausgleichsgedanken in Verbindung mit dem Grenzertragsgedanken, dem ehrwürdig alten Produktionskostengesetze nichts Neues und Eigenartiges hinzugesetzt hat. Die Tendenz der Ausgleichung ist nur eine selbstverständliche Funktion des Konkurrenzsystems, nur eine tautologische Wiederholung, eine nicht tiefergehende, umschreibende Verbaldefinition, sie spricht eine Tatsache aus, aber gibt keine Erklärung. Sie kann gar nicht zum Kerne des Problems führen, weil der Sekundärbegriff des Ausgleichens noch gar nichts über das primäre Wesen und den Ursprung des Auszugleichenden, des volkswirtschaftlichen Grenz- und Erwerbsertrags, besagt. Nicht minder scheint es mir keinen Schritt weiter zu führen, wenn es Schumpeter für das Verständnis der Wirklichkeit als entscheidend hält, „was dem Wesen des Konkurrenzsystems inhärent ist oder nicht". Mit Recht zwar betonen Liefmann wie Schumpeter die Bedeutung der Konkurrenz, Liefmann nennt sie treffend die „Steuerung, die Seele der wirtschaftlichen Dampfmaschine". Aber das eigentliche Problem geht erst dahin, zu wissen, wohin die Einzelseelen steuern können, es tritt auch hier wieder, ähnlich wie bei allen oben behandelten Materien, die Aktualität und die Zweckbestimmung aller sozialen Institutionen in ihr Recht. Auch hier muß man fragen: Wozu, wohin, zu welchem Ziele? Es kommt auf die Gesetze an, die hinter der Konkurrenz stehen. Wohl ist heute und immer „das Erwerbsstreben des einzelnen Wirtschafters das treibende Moment, das den ganzen Tauschverkehr in Bewegung setzt", wohl ist das persönliche Erwerbsinteresse der unentbehrliche Motor der ganzen „Maschine". Aber wie keine Maschine ohne Motor

ist, so hat ein Motor ohne eine Maschine, deren Funktionen er dient, seinen Zweck verfehlt. Wie steht es um diese große Maschine und um deren Zweckgesetze? Wie steht es um die Schranken und Regeln des Wettlaufs?

Die Frage wäre schon um vieles leichter zu beantworten, wenn es sich nur um die Schranke einer und derselben „Arena" handelte, in welcher sich der Ausgleich im Wettlaufe vollzöge. Nun aber gibt es eine unendliche Menge solcher Arenen mit ihren eigentümlichen Schranken. Selbst wenn es sich nach Marx nur um eine einzige Gruppe von Konkurrenten handelte, so im reinen Arbeiterstaate, nur um die Konkurrenz von Arbeitern, so sind wir ja oben all den unüberwindlichen Schwierigkeiten begegnet, auf welche die von Rodbertus und Marx versuchte Reduzierung der Einzelarten der Arbeiten auf „gleiche menschliche, abstrakt menschliche Arbeit" oder auf einfaches Tagewerk usw. führt. Es bleiben unzählbare „Inseln" der verschiedenartigsten Arbeitsgruppen übrig, die durch ein tiefes Wasser voneinander getrennt sind, und erst innerhalb dieser Einzelinseln wirkt, wie Schumpeter einräumt, das Gesetz der Konkurrenz und der Grenzproduktivität. Er macht uns die wie er sagte vielleicht größte Konzession durch das Zugeständnis, daß die verbleibende Lücke der Erklärung nur durch „soziologische" Erwägungen auszufüllen sei.

Aber das Problem ist noch um vieles verwickelter, und zwar nach drei Hauptrichtungen: 1. Es gibt heute nicht eine Klasse, es gibt drei Klassen oder Gruppen, die der Grundeigentümer, der Kapitalisten, der Arbeiter, abgesehen noch von solchen Wirtschaftssubjekten, die mehrere dieser Berufe in einer Person vereinigen. In einer jeden der drei Gruppen wirkt die Konkurrenz nach besonderen Gesetzen, weil die bestimmenden „Schranken" verschiedene sind, innerhalb deren sie sich bewegt. 2. Innerhalb jeder dieser Klassen, nicht nur innerhalb der eben behandelten Arbeitergruppe, bilden sich durchaus voneinander abgegrenzte Inseln. Welche dieser Inseln gibt dann das entscheidende Reduktionsmaß? Drittens endlich bewegt sich der Wettkampf — das Wort in weiterem als dem gewöhnlichen Sinne gebraucht — nicht nur zwischen den Individuen der einen Klasse, vielmehr gibt es noch eine dritte Art Konkurrenz, die der Klassen unter- und gegeneinander, die oft genug zu einem Übergang des Individuums in eine andere Klasse führt. Die drittgenannte Komplikation wird uns später im Kapitel über das Wechselverhältnis von Kapital und Arbeit beschäftigen. An dieser Stelle sind vorerst die beiden erstgenannten Komplikationen zu berücksichtigen.

Man hat sich über die durch diese Komplikationen bedingten Schwierigkeiten — schon längst wie wir sahen — durch die Auffindung sog. Grenzgrößen hinüber zu helfen versucht. Ich habe an anderen Stellen (z. B. Zw. S. 390ff. u. Obj. S. 171) die Aufstellung dieser Grenzmaße als eine der größten Errungenschaften unserer Wissenschaft bezeichnet. Den Klassikern bleibt das Verdienst, zuerst die Bedeutung jener Grenzbegriffe erkannt und mit ihrer Hilfe, an Stelle schwankender Marktgesetze, für „the long run" maßgebende Dauergesetze aufgestellt zu haben. Wohin wir nur immer ihre Lehre verfolgen, überall stoßen wir auf diese Grenzgrößen: auf den notwendigen Minimalunterhalt der Arbeiter, auf Betriebe, die „unter den ungünstigsten Umständen noch fortgesetzt werden", endlich auf den Grenzertrag des letztbebauten Bodens, worauf sich nicht nur die Grund-

rententheorie Ricardos, sondern bis heute noch beinahe alle Systeme der herrschenden Richtungen ausdrücklich oder stillschweigend zu stützen pflegen. Über Ricardo sind sie nicht hinausgekommen.

Der letztbebaute, unergiebigste oder vom Markte entlegenste Boden ist für Ricardo der Mikrokosmos, oder wie es Mill ausdrückt, die Eselsbrücke der Theorie. Der jeweilige Ertrag dieses Bodens liefert den Rahmen, den festen dividendus, der sich zwischen Lohn und Kapitalgewinn aufteilt. Je weiter der Rahmen, desto mehr kann verteilt werden, desto mehr bleibt nach Abzug des vorweg zu bezahlenden Arbeitslohnes für den Kapitalgewinn übrig; je enger und kleiner der dividendus ausfällt, desto kleiner fällt der Rest aus. Und der Rahmen wird im Laufe der Kultur immer enger, weil die Zunahme des Bedarfs der sich mehrenden Bevölkerung die Heranziehung immer schlechteren Bodens erfordert. Der Mehrertrag aber auf den günstigeren Bodenklassen geht immer in die Grundrente über, die nur den unverdienten Überschuß für die Grundherren ergibt, also eine Übertragung, einen Raub, einen Tribut darstellt, den die beiden Volksklassen der Arbeiter und Kapitalisten jener bevorzugten Klasse zu entrichten haben. Man hat deshalb die Grundrente in der Ricardoschen Begründung als eine bloße Differentialrente bezeichnet und damit dieser Theorie die Oberflächlichkeit vorgeworfen, daß nach ihr der Anbau schlechteren Bodens die Ursache der Rente für die besseren Ländereien bilde. Den Vorwurf einer solchen Verkehrtheit weist Mill nicht ganz ohne Recht zurück. Ricardo habe nicht die Tatsache des Anbaus schlechteren Bodens, sondern die Notwendigkeit, solchen zu bebauen, als Grund der Rentenbildung angegeben; und zwar mit der Motivierung, daß der bessere Boden nicht mehr ausreiche, eine wachsende Bevölkerung zu ernähren.

Aber die wirkliche Anfechtbarkeit der Ricardoschen Lehre liegt viel tiefer, sie gründet sich auf die unüberwundene Grundanschauung aller naturalistischen Schulen, der Ricardo nur einen prägnanten Ausdruck gegeben hat. Es ist zwar die Tatsache völlig klar, daß die Rente einen Überschuß über Arbeitslohn und Kapitalgewinn darstellt. Aber auch hier wie überall ist nicht die Feststellung von Tatsachen, sondern erst ihre Erklärung die Aufgabe der Wissenschaft. Alle Ansätze, die Rodbertus und seine Nachfolger zu dieser Erklärung gemacht haben, sind mißglückt. Ihrem Naturalismus ist es nicht gelungen, das letzte Wesen der Grenzgrößen zu erfassen. Ricardo teilt den Grundirrtum aller naturalistischen Schulen, die Volkswirtschaft als ein mechanisch erstehendes Naturgebilde — einen ordre naturel nennt es der Liberalismus der damaligen Zeit — zu betrachten, und die modernen Schulen sind diesem alten Vorbilde, wenn nicht in der äußerlichen Begründung, so doch in der Sache gefolgt. So gut wie Ricardo denken sie sich die Volkswirtschaft, mindestens stillschweigend, als eine einzige Produktionsgemeinschaft, als einen „Robinson im Großen" in der Einheit einer leitenden produktionstechnischen Zentralidee. Mit Recht hat man dieser Anschauung den Vorwurf gemacht, ein abstraktes Gesellschaftsgebilde fingiert zu haben.

Mit ihr verbindet sich dann die bekannte Quantitätenanschauung, die man kurz in dem Begriffe der Lehre vom natürlichen Nahrungsspielraum zusammenfassen kann: Alle ökonomischen Einzelerscheinungen hängen in letzter Linie von dem engeren oder weiteren Spielraum ab, den Natur und Technik jeweils ermöglichen, und von dem Verhältnisse,

in dem zu ihm die andauernd zunehmende Bevölkerung steht. Diese „drängt fortwährend gegen die Subsistenzmittel an“, und der größere Bedarf an solchen „gebietet“ nach Ricardo, den äußersten „Kulturrand“ der letzt in Bebauung zu nehmenden Grundstücke stufenweise immer weiter nach vorwärts zu schieben; und dieser im Verhältnis zunehmenden Kargheit der Natur ist nur auf zwei Wegen zu begegnen, entweder durch Fortschritte in der Technik, welche das Gesetz des abnehmenden Ertrages, das sog. Bodengesetz, überwinden, oder durch Beschränkung der Bevölkerung (Malthusianismus), oder durch Einfuhr billigen Getreides und Rohstoffs vom Auslande. Kosten, sagt Mill, Wert Preis), Lohnhöhe und Kapitalgewinn sind nur der „genaueste Ausdruck für das jeweilige Stadium des Wettlaufs, worin das Anwachsen der Bevölkerung und die Kunst der Landwirtschaft sich fortwährend befinden“. Der natürliche Nahrungsspielraum und der Stand der Bevölkerung, das sind die beiden Grenzen, innerhalb deren sich die Not und das Gedeihen der Volkswirtschaft bewegt. Wie die Götter der Nacht und des Lichts, sagt Mill, sich in die Herrschaft der Welt teilen, so regieren jene beiden Prinzipien die Wirtschaftswelt. Aber es ist das böse Prinzip, das der Menschheit immer im Nacken sitzt. Die durch die Produktivität des Bodens gesetzte Schranke ist mehr oder minder immer zu fühlen, so daß das Land gewöhnlich nur eine Handbreit vom stationären Zustande entfernt ist, vom „Tage des Gerichts“, ironisiert Rodbertus.

Aber, so möchte wohl jemand fragen, muß einem nicht heute allerdings solcher Spott gründlich vergehen? Ricardo und Thünen, scheinen sie nicht gegen Rodbertus recht zu behalten? Krieg und Kriegsfolgen, scheinen sie nicht heute die Quantitätentheorie und die Theorie von den unerbittlichen Schranken des Nahrungsspielraums hinlänglich zu bestätigen? Wir leben heute in mancher Hinsicht wirklich im „isolierten Staate“ Thünens, wir gleichen heute wirklich einer belagerten Festung mit begrenztem Vorrat, und die Anschauung unserer Feinde, daß Deutschland 20 Millionen Bevölkerung zuviel habe, scheint sie nicht mit der alten Theorie vom ehernen Nahrungsspielraum nur allzusehr in Einklang zu stehen? Haben sich nicht alle vor dem Friedensschluß auf „Konjunktur und Aufschwung nach dem Kriege“ gehegten Erwartungen als eitle Träume erwiesen und die Lehre vom natürlichen Nahrungsspielraum wieder einmal voll bestätigt? Der Schluß wäre ein verfehlter. Anormale Zustände sind nicht dazu geeignet, die Gesetze des normalen Wirtschaftslebens zu entkräften. Ein jeder Zustand hat seine eigenen Gesetze. Es muß ernstlich davor gewarnt werden, die aus der Kriegs- und Vorratswirtschaft gezogenen besonderen Schlüsse zur Bekräftigung allgemeiner naturalistischer Quantitätstheorien auszunützen, genau so wie es verfehlt war, wenn solche Theorien im Frieden sich Zustände konstruierten wie die beschränkte Vorratsbewirtschaftung von Zwieback auf verschollenen Schiffen, von Wasser auf Wüstenreisen und wie die erkünstelten und aus dem regulären Wirtschaftsleben herausgerissenen Utopien alle heißen, deren sich jene Theorien so gerne bedienen. Damit sie nicht Unheil anrichten, muß man sie heute mehr denn je zu widerlegen versuchen. Es kann ihre Widerlegung auf zwei Wegen erfolgen, einmal in sog. immanenter Kritik dadurch, daß man sich zunächst auf den Boden der kritisierten Lehre stellt und aus ihren unhaltbaren Konsequenzen den Schluß auf ihre Abwegigkeit zieht, oder aber man

ersetzt sie positiv auf neu geschaffener Grundlage. Den ersteren Weg habe ich in ausführlichster Weise in meinem „Obj.“ S. 171—193 unter der Überschrift eingeschlagen, „Kritik der naturalistischen Quantitätentheorien, der Theorie von der abstrakten Gesellschaft und vom natürlichen Nahrungsspielraum“. Hier würde es allzusehr vom begrenzten Ziele einer Wirtschaftsphilosophie abführen, wollten wir uns in fachtechnische Einzelheiten verlieren. Hier also nur in aller Kürze soviel, als es für eine positive Untersuchung erforderlich ist.

Die hergebrachte, dem oberflächlichen Blicke so überzeugend scheinende Quantitätenlehre hat auf lange Zeiten in dem Satze ihre Stütze gefunden, welcher die Grundlage der Ricardoschen Grundrententheorie bildet: der schlechteste Boden trägt keine Rente. Aber diese Grundlage wird schon durch die kritische Frage erschüttert, was denn vom diesem alles andere bestimmenden Mikrokosmus des schlechtesten Bodens übrig bleibt, wenn, wie es doch heute in den alten Kulturländern der Fall ist, alles Land mit Eigentumsmaschen überzogen ist und ein solcher — wie Ricardo überdies voraussetzt — „herrenloser und in beliebiger Fülle“ daliegender freier Randboden überhaupt nicht mehr zu finden ist?

Ricardo gibt eine ausweichende Antwort, princ. im 24. Hauptstück. Er sagt: „Gesetzt, es sei wahr, daß England im Bodenbaue so weit vorgeschritten sei, daß es daselbst zurzeit keine Ländereien mehr gebe, die keine Rente ertragen, so würde es nicht minder wahr sein, daß es ehedem (!) daselbst solche Ländereien gegeben haben muß, und daß es für diese Frage ganz ohne Bedeutung ist, ob es daselbst solche gibt oder nicht; denn es ist, wenn in Großbritannien Kapital (!) auf Boden verwendet wird, der bloß Ersatz für das Kapital samt dem üblichen (!) Gewinste leistet, ganz einerlei, ob es auf alten oder auf neuen Boden verwendet wird. . . . Gesetzt also, es gebe keinen Boden, welcher keine Rente abwerfe; alsdann würde der Betrag der Rente des schlechtesten Bodens in geradem Verhältnisse stehen zu dem Überschusse (!) des Tauschwerts der Kapitalauslage und dem gewöhnlichen (!) Kapitalgewinst.“ Denn, sagt er im 2. Hauptst., „die Rente ist stets der Unterschied zwischen den Reinerträgen zweier gleichen Mengen von Kapital und Arbeit in ihrer Anwendung auf den Boden“.

Aber das ist eine Ausflucht, Ricardo umgeht das Problem, er wechselt die Grundlage des Beweisganges: An die Stelle des Ertrags des letztbebauten Bodens rückt unversehens der Ertrag des letzangewendeten Kapitals. Ricardo hat übersehen, daß er, um jene beiden Größen x und y: den gewöhnlichen (!) Kapitalgewinn und den üblichen (!) oder — wie er auch sagt — „natürlichen“ Arbeitslohn, zu finden, erst künstlich einen solchen Boden aufsuchen mußte, der keine Rente trägt und aus dem erst Zins und Lohn ihrer Höhe nach abgeleitet werden konnten. Jetzt operiert er mit den beiden letzteren auf einmal als gegebenen Größen und leitet von ihnen her die überschießende Rente ab. Und Thünen gibt der alten Lehre nur die neue Form vom „zuletzt angelegten Kapitalteilchen“. Auch die Grenznutzenlehre ist von ihrem Standpunkte aus zum nämlichen Ergebnisse gelangt, v. Böhm hat das Gesetz der Zinshöhe „einfach dahin formuliert, daß dieselbe bestimmt wird durch das Mehrerträgnis der letzten noch gestatteten Produktionsverlängerung“. Damit, sagt er Kapital II S. 421, „treffen wir fast bis auf das Wort genau mit dem berühmten Gesetze Thünens zusammen, welches die Höhe des Zinsfußes abhängen läßt von der Ergiebigkeit des zuletzt angewendeten Kapitalteilchens“.

Unsere Kritik zeigt, wie sich hier alle die von uns gerügten

Schwächen der naturalistischen Lehren in seltener Harmonie zusammenfinden. Überall stoßen wir auf die Verwechslung von Grund und Folge, von Tatsache und Erklärung, von Genetik und Systematik, von geschichtlich zeitlichem Vor- und Nacheinander mit logischem prius und posterius. Wie ähneln sich doch die Objektivisten mit den Subjektivisten in gleichem Ergebnisse: Ricardo legt allen Wert auf die Tatsache, daß es ehemals doch einmal rentelose Grundstücke gegeben habe müsse, v. Böhm leitet die Höhe des Kapitalzinses aus dem, was jetzt als Folge gegeben ist, aus dem Unterschiede, aus dem verglichenen Mehrerträgnisse des zurzeit letztangewendeten Kapitalteilchens, d. h. wie er sagt des Ertragsunterschiedes „zwischen der Ergiebigkeit des letzten ökonomisch noch gestatteten und der nächstfolgenden, nicht mehr gestatteten Produktionsverlängerung" ab. Woher dies „Gestatten" seine Ursache hat, bleibt unaufgeklärt, an Stelle einer systematisch für alle Zeiten und im Prinzip durchgreifenden Erklärung tritt die äußerlich historische Zeitdifferenz. Wie sich die Grundrente nach Ricardo als eine bloße Differentialrente, so stellt sich der Kapitalzins bei v. Böhm als ein recht äußerlicher Differentialzins heraus. Ich habe an anderer Stelle — Zw. S. 320 — ausgeführt, wie dieser zeitliche Differentialgedanke schon deshalb für die systematische Ableitung des Kapitalzinses ganz unbrauchbar ist, weil die „nicht mehr gestattete" Produktionsverlängerung immer einer verwichenen Periode angehört, die praktisch nicht mehr in Betracht kommt. Zurzeit ist immer nur eine Produktionsweise die bestimmende. Die veraltete Produktionsweise gehört von jetzt ab der Wirtschaftshistorie an und kann uns deshalb keinen Vergleichungsmaßstab für die Erkenntnis der bestehenden Wirtschaftszusammenhänge liefern. Andere Schriftsteller, so z. B. L. von Bortkiewicz sind dieser so einfachen kritischen Überlegung gefolgt, hier liegt wirklich ein „Kardinalfehler", aber nicht nur der Böhmschen, sondern aller anderen naturalistischen Theorien vor. Näheres Zweck S. 320.

Aber diese Fehler sind insgesamt nur die Folgen, nur vereinzelte Äußerungen eines allgemeineren und viel schlimmeren Kardinalfehlers aller gewöhnlichen Wirtschaftsbetrachtung, welche statt von den sozialgegebenen Voraussetzungen, den individualistischen und den sozialen Wirtschaftszwecken auszugehen, am rein-ökonomischen Kausalgedanken kleben und das Mittel über den Zweck stellen. Der unabweisliche Zweck der arbeitsteiligen Produktion ist, wie wir sahen, die Erlangung der Abfindungen, des Lohns, des Profits und der Grundrente, die Produktion ist nur ein Mittel dazu, man arbeitet und schafft, um zu leben. Die letzten Bodenklassen, die letzten Kapitals- und Arbeitsteilchen sind ihrem Wesen und ihrem Umfange nach durch jenes logische Zweck-prius bestimmt. Sie bestimmen nicht, sie werden bestimmt. Die Umkehrung wäre widersinnig, sie wäre eben wieder einmal die Umkehr des Verhältnisses von Grund und Folge. Auch die Grenzwertlehre hat sich auf dem ganzen Gebiete der Nationalökonomie dieser Verwechslung schuldig gemacht. Sie hat, mit den Objektivisten, nicht beachtet, daß man den letzten Boden nur deshalb „als letzten" in die Produktion einweisen kann, weil er die letzte, die äußerste Bedingung für die Erzielung der notwendigen Grenzabfindungen bildet. Nicht irgendein „Grenzertrag" von Boden, Kapital und Arbeit bestimmt die Höhe der Rente des Kapitalzinses und des Arbeitslohns. Vielmehr ist deren zwecknotwendige Erzielung das wirkende Gesetz

aller Wirtschaftsgebarung. Liefmann hat mir vorgeworfen, daß ich mit solcher Betrachtung die Nationalökonomie überall „umkrempele", das heißt doch wohl auf den Kopf stelle. Ich darf das wohl zurückweisen, ich möchte sie vielmehr wieder auf die Füße stellen, nachdem sie, wie einmal Rodbertus sagt, in gewissem Sinne verkehrt zur Welt gekommen ist (zu vgl. Obj. S. 180).

Am deutlichsten tritt das am Wesen der Grenznutzenlehre hervor, die da vermeint, die alten Lehrsätze der Objektivisten durch ihre neue Betrachtungsweise überwunden zu haben; aber sie ist, wie ich Zw. S. 701 ff. begründete, im Grunde doch nur ein Ableger der objektivistischen Lehre vom natürlichen Nahrungsspielraum, sie unterscheidet sich von ihr nur durch den Ausgangspunkt ihrer Dialektik, sie wählte als solchen die Seite der Konsumtion, während jene von den Produktionskosten ausging. Aber mechanistisch blieben sie beide, weil sie, in der Kausalbetrachtung befangen, den Pol ihrer Betrachtung als einen quantitativ festgegebenen voraussetzen, ohne die von ihr, sei es objektiv, sei es subjektiv, zergliederten Quantitäten auf ihren letzten Ursprung zurückzuführen. Den letzten Kapital- und Arbeitsteilchen entsprechen die letzten Grenznutzenheiten. Und doch sind beide nicht letzte Gründe, sondern nur sekundäres Ergebnis. So der angeblich „alles erleuchtende" Grenznutzen, der nicht bestimmt, sondern selbst erst bestimmt wird, bestimmt durch den als gegeben angenommenen Vorrat von Güterquantitäten, von dessen Größe es abhängt, bis zu welchem Grenzbedürfnis herab seine Einweisung erfolgen kann, was dann den Grenznutzen erst nebenher ergibt. Solange sich diese sekundäre Grenzbetrachtung auf dem für sie allenfalls zuständigen internen, subjektivistisch-psychologischen Gebiete bewegt, ist sie harmlos. Gefährlich kann sie aber werden und ihre Harmlosigkeit verwirken, wenn sie den Anspruch als allgemeines Erklärungsprinzip für die sozialbedingten Wirtschaftszusammenhänge erhebt, m. a. W. wenn sie das Feld ihrer Zuständigkeit überschreitet und das subjektive Grenznutzengesetz, in der erweiterten Gestalt des Grenzproduktivitätsgesetzes, zur objektiven Grundlage der sozialen Verteilung machen will.

Indem sie oder vielmehr alle naturalistischen Schulen so als fest und gegeben ansehen, was erst zu finden die vornehmste Aufgabe der Wissenschaft sein sollte, können sie leicht eine prädestinierte Lehre zur Stütze aller laisser-faire-Politik werden, die ruhig hinnimmt, was nach ihrer Meinung doch nicht zu ändern ist. Gerade all die Momente werden so ihrem Horizonte entrückt, von welchen der soziale Fortschritt abhängt, sie zeigen, was die Menschheit zu dulden und zu leiden, aber nicht was sie sich durch eigene Tat zu erringen hat. Sie lassen sie über die „Kargheit der Natur" klagen, statt über das Geschick, das sie sich selbst bereitet. Sie legen den Dingen unter, was Sache der Menschen ist, sie ziehen in der von Marx zu Recht verhöhnten „trinitarischen Formel" (Kapital — Profit [Zins], Boden — Grundrente, Arbeit — Arbeitslohn) zwei je inkommensurable Natur- und soziale Wertbeziehungen in eine unlogische und widersinnige Parallele, deren schöne äußerliche Symmetrie nur ihre innerliche Hohlheit verbirgt.

Vergebens hat schon Rodbertus der alten Say-Bastiatschen Schule vor Augen gehalten, wie sie „in falscher, oberflächlicher Abstraktion" aus der Tatsache der Grenzabfindungen „rückwärts auf besondere und verschiedenartige Produktivdienste der Arbeit, des Bodens und des Kapitals geschlossen (!), und dann wieder das bei jener Verbindung hergestellte Produkt als das Resultat (!) dieser verschiedenen zusammenwirkenden Produktivdienste aufgefaßt" habe. Aber wer sieht nicht, fährt er fort, „daß dies die größte

petitio principii, die sich je eine Wissenschaft hat zuschulden kommen lassen, und man darf hinzusetzen, der praktisch verderblichste Irrtum ist, durch den sich noch die menschliche Vernunft durchzuschlagen hat" (2. soz. Brief S. 81, 82). — Wenn doch auch von Böhm seine Kritik über die Verwechslung von Stoff- und Werterzeugung, womit er im Teil I seines Hauptwerks den früheren Theorien den Garaus gemacht hat, auf seine eigene positive Theorie angewendet hätte! Die Produktivität des Kapitals, sagt er nämlich dort, wie die des Arbeiters sind je nur eine der Bedingungen, nur eine Ursache des Werts, nur Produktivitätsvermittler. „Nachweisen, daß ohne Produktivität des Kapitals der Kapitalgewinn nicht existieren könnte, hieße so wenig, ihn aus (!) der Produktivität des Kapitals erklären, als es heißt, die Grundrente erklären, wenn man nachweist, daß sie nicht ohne die Fruchtbarkeit des Bodens existieren kann." Auch die Unmöglichkeit, die Zinserscheinung nur als ein Produktions- und nicht auch als ein Verteilungsproblem zu begründen, hat er an anderer Stelle selbst richtig hervorgehoben. Diese letztere Erklärungsart, sagt er, „stützt sich nur nebenbei auf die Mitwirkung des Kapitals in der Produktion, die sie allerdings voraussetzt (!); ihren Schwerpunkt findet sie jedoch in Gründen, die auf die Verhältnisse der gesellschaftlichen (!) Wert- und Preisbildung Bezug nehmen" (v. B. I S. 135, 145 ff., 161, 175, 273, 665). Hätte er, führte ich deshalb Obj. S. 1[illegible]6 aus, diese trefflichen Sätze auf alle Produktionsfaktoren einschließlich der Arbeit, hätte er sie allgemein und grundsätzlich auf alle naturalen „Bedingungen" der volkswirtschaftlichen Erscheinungen erweitert, so würde er vielleicht ein Vertreter der sozialorganischen Methode geworden sein. Statt dessen wendete er sich neuerdings wieder (Macht S. 213) mit aller Schärfe gegen meine Unterscheidung der bloß natürlichen „Bedingungen", „Voraussetzungen," als Stoffes der wirtschaftlichen Phänomene, von ihren sozialorganischen Ausgestaltungen.

Und doch ist die im allgemeinen Teile dieser Schrift verteidigte uralte Unterscheidung von Stoff und Form, von Bedingung und causa efficiens, von Potentialität und Effektivität, wenn je, so hier am Platze. Sie fällt, wie wir sahen, mit der Unterscheidung von Natur und Freiheit, von theoretischer und praktischer Vernunft zusammen. Zu dieser Analyse hat aber erst die Synthese hinzuzukommen, und in der letzteren besteht dann die abschließende Aufgabe auch der Nationalökonomie, ganz vornehmlich aber einer sie begründenden Wirtschaftsphilosophie. Es ist ja eine flache Selbstverständlichkeit, daß ohne die natürliche Produktivität alle Regelung und Verteilung in der Luft stände. Was nur zu bestreiten, ist, daß sie beide Maß und letztes Ziel aus der Produktivität erhalten. „Der Begriff der natürlich-gesellschaftlichen Gesetze ist ein Widerspruch, deren Herrschaft eine Unvernunft." „Nur in der Natur tragen die Dinge und Verhältnisse ihr vernünftiges Gesetz in sich, in der Gesellschaft verlangen sie es von den Menschen" (Rodbertus).

Nicht anders — und damit gelangen wir zum positiven Teil unserer Begründung — bestimmt sich die „Schranke", die der sonst blinden Macht der Konkurrenz ihr Maß und Ziel steckt: die Schranke wird durch die Natur und durch die gesellschaftliche Regelung geschaffen. Beide Schranken zerfallen wieder in eine obere und eine untere, eine Maximal- (Optimal-) und in eine Minimalschranke. Wir handeln zunächst von der letzteren. Diese Minimalschranke, welche von der Natur gesetzt ist, m. a. W. die natürlichen Minima an Lohn und Gewinn, bestimmen sich nach der bekannten Regel, daß ohne sie Arbeiter wie Kapitalisten auf die Dauer nicht bestehen können, oder, wie es Marx ausdrückt, ohne welche die dauernde Zufuhr von Ware nicht möglich ist. Lohn und Kapitalgewinn sind insoweit natürliche, Rodbertus sagt: logische Kategorien, oder nach der oben begründeten Auffassung: bedingende Voraussetzungen, conditio sine qua non, oder endlich in noch anderem Ausdruck: sie sind insoweit „ehern". Aber neben dieser natürlichen Minimalschranke

steht ein sozialbedingtes Minimum, das mit dem ersteren weder logisch noch tatsächlich zusammenfällt, jedenfalls nicht zusammenzufallen braucht. Denn neben jenem „physikalischen" steht schon nach Ricardo und Mill ein „moralisches" Minimum. Das Zusammenfallen beider ist nur eine Zufälligkeit, die allerdings dann zur traurigen Wirklichkeit werden kann, wenn, wie es im Beginn der liberalistischen Ära der Fall war, keine schützende Gesellschaftsordnung den Ausartungen blinder Konkurrenz einen Riegel vorschiebt. Die Gesellschaftsordnung hat die Konkurrenz zugelassen oder richtiger: geradezu geschaffen, die Gesellschaft selbst übernimmt die Verantwortung, wenn sie ihrem eigenen Geschöpfe erlaubt, in das wuchernde Kraut zu schießen. Daß die Konkurrenz eine aus der Eigenart der konkurrierenden Einzelwirtschaften resultierende Massenerscheinung oder ein „Häufungsverhältnis" (Spann) darstellt, will deshalb nicht viel besagen; denn sie ist nur eine äußerliche, eine gewollte Wirkung des Konkurrenzsystems, ist also sozialbedingt.

Die Gesetze, nach denen sich nun jene Minima sozial bestimmen, bilden gerade das wichtigste, von der Wissenschaft bisher arg vernachlässigte theoretische wie praktische Problem. Der Grund dieser Vernachlässigung liegt in der bisherigen Vorherrschaft der naturalistischen Betrachtungsweise. Für sie fällt naturgemäß das Minimum der Abfindungen, wenigstens im Grundsatze, mit ihrem Maximum zusammen. Der Umfang der Nachfrage muß sich, wenn alles recht zugeht, nach dem der natürlichen Deckung richten, das natürliche Maximum, das durch die Weite des potentiellen Nahrungspielraums bestimmt wird, muß sich mit dem effektiven, sozial ausgenutzten Spielraum decken. Angebot und Nachfrage bilden auf die Dauer eine harmonische Einheit, weil jedes Angebot seine Nachfrage erzeugt.

Der ständig nachgesprochene Satz Says lautet: „Güter werden mit Gütern vertauscht. Niemand bringt hervor, ausgenommen in der Absicht, zu verbrauchen oder zu verkaufen, und niemand verkauft jemals, außer in der Absicht, andere Güter zu kaufen, welche für ihn unmittelbar brauchbar sind oder zu künftigem Hervorbringen beitragen können." „Die Grenze des Vermögens," sagt Mill in Ausführung Ricardoscher Theorien, „ist nie der Mangel an Konsumenten, sondern an Produzenten und Produktivkraft." „Überproduktion findet nicht statt, und die Krisen sind nicht Folgen einer solchen." „Die Produktion ist da, wo angeblich Überproduktion sein soll, nur nicht gut assortiert." Denn, meint er, es könne niemals genug produziert werden, das Mehr an Ertrag gibt den Reiz zu vermehrter Ansammlung von Kapital; was die Kapitalisten selbst nicht verzehren, wird einfach auf die Arbeiter übertragen, denen sie vermehrte Beschäftigung geben, und welchen sie, wegen der durch die Vermehrung des anzuwendenden Kapitals hervorgerufenen Erhöhung der Nachfrage nach Arbeit, auch erhöhten Lohn zahlen müssen. Indem die Klassen der Kapitalisten und Landeigentümer ihr überschießendes Einkommen in Kapital umwandeln, übertragen sie ihre Konsumfähigkeit auf ihre Arbeiter, und diese verbrauchen nun alles, was früher von den Kapitalisten für Luxusgegenstände ausgegeben wurde, in der Gestalt der erhöhten Löhne als Konsumenten von Luxusgegenständen!

Hier liegt eine flagrante Verkennung der Wirkungen des Konkurrenzsystems vor. Die freie Konkurrenz wirkt nicht so harmlos, daß sie sich mit der Rolle begnügt, den leeren Raum auszufüllen, den der natürliche Nahrungsspielraum ihr bietet, sie folgt ihren ureignen Gesetzen. Nicht von selbst sind die Arbeiter in den Stand höherer Lebensführung eingerückt, sie hätten ohne Staats- und Selbsthilfe lange warten können, bis ihnen der gebührende Anteil an der Produktionsfülle automatisch in den Schoß fiel. Mag ein Land mit noch so großen Schätzen an Naturreichtum ausgestattet sein, mag es sich der Blüte allen Kulturfortschrittes erfreuen, mag seine Bevölkerungsziffer im Verhältnis dazu noch so günstig dastehen, so würde es beim freien Laufe

der Konkurrenz nicht lange dauern, bis diese mit der Wucht ihrer unerbittlichen Schwerkraft den Lohn auf das „eherne“ Minimum herabdrücken müßte. Da die Erde in den älteren Kulturländern verteilt ist, so steht den Arbeitern nicht mehr, wie etwa in Nordamerika, ein mehr oder weniger besiedlungsfreier „Westen“ für die Abwanderung oder doch zur Drohung mit einer solchen zur Verfügung. Zu der Naturseltenheit der originären Produktionsfaktoren tritt — wie sie *A. Wagner* nennt — die „Besitzseltenheit“ hinzu. Sie bewirkt, so hat man es ausgedrückt, daß die kapitalistischen Unternehmer, um zu den Urquellen der Produktion zu gelangen oder auch nur einen Standort für ihre Betriebe zu gewinnen, den Bodeneigentümern, die Arbeiter aber, um überhaupt zu leben, den Unternehmern „nachlaufen“, und sich so beide in eigener Konkurrenz ihre Anteile an Gewinn und Lohn notwendig auf das Minimum von Grenzsätzen herabdrücken müssen. Besonders die Unternehmer werden durch diese ihre eigene Konkurrenz gezwungen, ihre Betriebskosten, zu deren gewaltigsten Posten die Arbeitslöhne gehören, auf das äußerste zu ökonomisieren. Der Kapitalist, der dem Gebote möglichster Niederhaltung der Lohnzahlungen nicht gehorcht, wird dem Konkurrenten unterliegen, der unbeirrt und rücksichtslos dem Prinzipe des kleinsten Mittels Rechnung trägt. Kann der kleinere und schwächere Unternehmer auch diesen Mindestlohn nicht aufbringen, so muß er seinen Betrieb schließen und selber Arbeiter werden. Die Folge ist die allmähliche Aufsaugung des kleinen durch den Großbetrieb, das Ende des selbständigen Mittelstandes.

Hier kann die Natur des sich selbst überlassenen Verkehrs aus sich heraus nicht zum Heilungsprozeß gelangen, hier hilft nicht die von *Mill* gepriesene „vis medicatrix naturae“. Wie das Konkurrenzsystem von der Gesellschaft geschaffen, so kann auch die Heilung nur von einer gesellschaftlichen Regelung kommen. Hier können nur soziale Veranstaltungen der Selbsthilfe und des Staatsschutzes den Auswüchsen des inländischen und gar der ausländischen Wettunterbietung ein Gegengewicht verleihen. Es ist also nicht, wie die liberalistischen Schulen meinten, dadurch zu helfen, daß man der Konkurrenz blindlings noch mehr Spielraum gewährt, es ist die Behauptung verkehrt, daß die Mißstände der Konkurrenz nur dadurch entstehen, daß sie bis heute noch nicht völlig durchgeführt sei, m. a. W. daß es zu wenig Konkurrenz gebe. Nicht die Vermehrung der Konkurrenz, sondern die organisatorischen Gegenmittel bilden die Möglichkeit, die wie ein ungebändigtes Naturelement wirkenden Mächte des ungezügelten Weltkampfes in Schranken zu halten. Erst sie können verhindern, daß sich der Segen des Kulturfortschritts in Unsegen verwandelt, daß die natürliche Fülle nicht die Ursache der Krisen und der stagnierenden Verumpfungen der Volkswirtschaft wird und diese in ihrem eigenen Überreichtum erstickt. Der bloß *mögliche* Segen muß erst abgefangen und in die richtigen Kanäle geleitet werden. Weit entfernt, daß der natürliche, d. h. das bloße Gedankending des *potentiellen* Nahrungsspielraums, als *Tatsache*, der Volkswirtschaft seine Gesetze vorschreibt, ist seine soziale *Ausnützung* erst das zu lösende *Problem*, das höchste sozialwirtschaftliche *Ideal*. Es geht dahin, durch geeignete Regelung den effektiven zur Höhe des potentiellen Nahrungsspielraums emporzuheben. In dieser unbeachteten Falte liegt die Zukunft. (Näheres S. K. S. 44—46, Zw. S. 204, 205, Obj. S. 182).

Die Quantitätstheorien haben sich diesen Ausblick selbst verschlossen, wenn sie unbesehen die jeweilige Höhe der Abfindungen als den „genauen *Ausdruck*“ für das jeweilige Verhältnis des natürlichen Nahrungsspielraums zum Stande der Bevölkerung erklärten und z. B. mit *Mill* sagten: „Die Hungerlöhne von Wiltshire sind nur ein Zeichen, daß die Bevölkerung unter den gegebenen Verhältnissen in einer zu großen Proportion für die vorhandenen Subsistenzmittel gewachsen ist.“ Die „Schranke“, die sich hier dem Fortschritt entgegenstellt, ist aber keineswegs von der *Natur* aufgerichtet, sie kommt von den gesellschaftlichen Verhältnisten, es ist die „Wand“, die sich eine falsche Theorie selbst aufgerichtet und sich damit den freien Ausblick in die Natur der Verhältnisse verlegt hat. Aber die Widerlegung dieser Theorie ist deshalb erschwert, weil sie Falsches mit Wahrem vermischt. Der Kern von *Wahrheit* liegt darin, daß, wie oben hervorgehoben, die natürliche Ergiebigkeit allerdings die *Voraussetzung* des wirtschaftlichen Gedeihens darstellt. Die Abfindungen müssen sich selbstverständlich innerhalb der Schranken der natürlichen Möglichkeit halten. Es ist gerade heute die Erinnerung am Platze, daß alle „Regelung“ im *Stoff* der natürlichen Kräfte, des Bodenreichtums und vor allem in der menschlichen Arbeit ihre natürliche Grenze hat. Ist schon für normale Zeiten unser Land den anderen Kulturstaaten an natürlichem Reichtum keineswegs überlegen, so muß es heute mit allen Kräften durch seine wirtschaftlichen Tugenden, durch seinen Gewerbefleiß, durch treue und gewissenhafte Arbeit einen Ausgleich suchen für das, was der Krieg und noch mehr der „Frieden“ uns auf Jahrzehnte genommen hat. Es ist mit allem Nachdruck vor jener Verblendung zu warnen, die die soziale Frage immer nur als ein *Verteilungs*problem erfaßt. Sie ist heute ein *Produktions*problem. Was *Franklin* den Arbeitern zuruft, das gilt jetzt für die ganze Nation: „Wer da sagt, daß ein Mensch anders zu Wohlstand gelangen könne, als durch Fleiß und Sparsamkeit, dem glaubt nicht, der ist ein Giftmischer!“

Und noch ein anderer Umstand macht die Theorie des natürlichen Nahrungsspielraums so verführerisch. Wie sich der Lauf der Gestirne für den praktischen Gebrauch ebenso leidlich durch das geozentrische wie durch das heliozentrische Weltsystem verstehen ließ, so lassen sich dieselben volkswirtschaftlichen Erscheinungen *scheinbar* ebenso gut durch das natürliche Quantitätengesetz wie durch die sozialorganische Betrachtung erklären. Wenn man z. B. der naturalistischen Schule entgegenhält, daß der ungeahnte Aufschwung der letzten 50 Friedensjahre ihre Lehre von den naturnotwendigen Abfindungen Lügen strafe, so würden sie nicht um die Antwort verlegen sein, der Grund dieses Aufschwungs, würden sie sagen, liege eben in den Fortschritten der Technik, der Erzeugungwie des Transportwesens, in den Segnungen des langen Friedens, der Zunahme der Rechtssicherheit und dem freien Walten all der natürlichen Kräfte, die *Mill* mit den Göttern des Lichtes vergleicht. Die Bevölkerung sei eben von selbst in den erweiterten Spielraum hineingewachsen, den die Kultur geschaffen, die entgegenstehende Schranke sei entsprechend zurückgeschoben worden, der Satz von der nur naturbedingten Größe der Abfindungen behalte in allen Stücken Recht.

Aber all diese Einwände schlagen nicht durch. Es bleibt bestehen: das Moment der natürlichen Ergiebigkeit muß, statt der angemaßten Rolle der allein entscheidenden *Ursache*, sich mit der bescheideneren einer *Bedingung* zufrieden geben. Den *Ausschlag* geben die sozialen Verhältnisse, die Hebung des Selbstbewußtseins der Arbeiterklasse, ihre

organisierte Selbsthilfe, die öffentliche Meinung, das praktische Christentum, ein erleuchteter Arbeitgeberstand, der die Zeichen der Zeiten versteht und beherzigt, und schließlich der starke Arm des Staates, der durch die soziale Gesetzgebung das Werk überall fortsetzt, wo die private Selbsthilfe nicht hinlangen kann.

Wir können diesen Beweis endlich noch durch eine allerwichtigste Erwägung ergänzen. Wir stellen die Frage: Woher kommt es, daß Länder, die noch so sehr vom Reichtum der natürlichen Quellen begünstigt sind, wie Amerika z. B. und Australien, wohl auch Frankreich und gar England mit seinem Kolonial- und Dominienbesitz, das Greater-Britain, welche Länder überdies, im Verhältnis zum stark bevölkerten Deutschland mit seiner auf den Quadratkilometer berechneten Bevölkerung, sich eines ungleich größeren Nahrungsspielraums erfreuen, wie kommt es, frage ich, daß alle derartig gesegneten Länder dennoch keinen *entsprechend* höheren Arbeitslohn und Kapitalgewinn aufweisen? Wie kommt es, daß auch bei ihnen überall dieselbe „soziale Frage“ auftaucht?

Ich habe dies, zuletzt Obj. S. 190 und 192, dahin beantwortet: Alle diese Länder, selbst das Land der unbegrenzten „Möglichkeiten“, haben die entscheidenden *sozialen* Notwendigkeiten *gemein*, aus dem einfachen Grunde, weil ihnen allen dieselbe oder eine ähnliche Wirtschaftsordnung gemein ist, durch die sich erst die physikalischen Möglichkeiten in die soziale Wirklichkeit umsetzen, weil *sie* erst den Grad der *Ausnützung* der natürlichen Bedingungen bestimmen. Hier wie überall tritt an Stelle des rein *technischen* sog. „Bodengesetzes“, nach dem vermehrte Anwendung von Kapital und Arbeit auf den Boden eines im Verhältnis dazu immer kleineren Ertrag gibt, ein *anderes* Gesetz, das ich das *soziale* Bodengesetz nennen möchte. Es geht dahin: Die Überziehung des nationalen und schließlich auch des internationalen Bodens mit dem Netze der Eigentumsmaschen drückt selbst im fruchtbarsten Lande Arbeit und Kapital infolge ihrer eigenen Konkurrenz auf die dadurch bedingten sozialnotwendigen Minima an Abfindung herab, die Eigentumsmaschen ziehen sich schließlich überall in gleicher Enge zusammen, es wirken die gleichen nivellierenden Schwerkräfte der Konkurrenz zur gleichen *Tendenz* hin. Das Mehr der natürlichen Ergiebigkeit wird vom Grundeigentum aufgefangen, aber auch nicht im Verhältnis des *möglichen* natürlichen Mehrertrags, sondern im Verhältnis des *Absatzes* der Rohprodukte, der naturgemäß durch die Kaufkraft der nachfragenden Masse der Arbeiter und Kapitalisten begrenzt ist. Je niedriger deren Kaufkraft, je niedriger die Aufnahmefähigkeit des Marktes. Denn, sagt schon *Ricardo*, „die Nachfrage nach Getreide ist durch die Mäuler begrenzt, welche es zu verzehren (also doch auch wohl zu kaufen) vorhanden sind ... Wir befinden uns nicht in der Notwendigkeit, fortwährend eine größere Menge von einer Ware hervorzubringen, als welche begehrt wird. Welchen Grund kann ein Pächter haben, mehr Getreide zu pflanzen, wenn die Folge davon eine Herabdrückung des Marktpreises und folglich eine Verkürzung um einen Teil seines Gewinnstes ist, indem dieser unter den allgemeinen Satz herabgesetzt wird?“ (Ricardo a. a. O. S. 261, 375 bis 377). Nebenbei eine Selbstwiderlegung des sonst aufgestellten Satzes, wonach dem Umfange der Hervorbringung *keine* Grenzen gesetzt sind.

Die Tatsachen bestätigen das *soziale* Bodengesetz. Die Boden-

preise gehen unentwegt in die Höhe, obgleich wie gesagt, das Bodeneigentum nicht den *ganzen* „möglichen“ Reichtum abfangen kann; und wenn die Bodenpreise auch heute noch recht verschieden sind, und sich deshalb auch die Schwierigkeit für Deutschland ergibt, mit jenen Ländern ohne Einfuhrzölle bedingungslos konkurrieren zu können, schließlich aber, sagt *Schmoller* a. a. O. S. 901, wird der Boden Amerikas in weiteren zwei Generationen die europäischen Preise und Renten erreicht haben. Es bilden sich neben den Zentralmärkten im Osten (New-York) eine immer größere Menge von Zentralen nach Westen hin, und hier macht sich im kleinen überall dasselbe Bodengesetz geltend wie dort im großen.

Denn noch eindringlicher wie im Binnenverhältnis eines isoliert gedachten Einzelstaates offenbart sich der Unterschied zwischen den technischen *Möglichkeiten* und ihrer sozialen Ausnutzung, wenn wir den Verkehr zwischen Land und Land daraufhin untersuchen. Hier läßt der sich selbstüberlassene Verkehr die Nivellierungstendenzen der ungezügelten Konkurrenz auf erweiterter Stufe in noch grellerem Lichte hervortreten. Seine für die Einzelländer vielfach verderblichen Wirkungen gehen hier gleich in das Gigantische. Hier tritt erst in voller Schärfe der unheilvolle Einfluß der aus fremdem Lande wie andere „Waren“ importierten *Theorien* auf die politische *Praxis* hervor, die Theorie des unbedingten Freihandels und die Praxis des unbeschränkten Gehenlassens.

England mit seiner Freihandelsdoktrin, so führte ich an anderer Stelle aus, ist uns ein schlechter Lehrmeister gewesen. Nachdem es sich durch Niederringung alles unbequemen Wettbewerbs, durch seine Kolonial- und Machtpolitik, durch seine Navigationsakte, die mehr wirkten als alle Schutzzölle zusammen, zur Zentrale des Weltmarktes erhoben hatte, konnte der erstarkte britische Löwe wohl nach Freiheit brüllen. Wenn aber, sagt *Jhering*, die schwachen Schäflein in den Freiheitsruf einstimmen, so beweisen sie damit nicht anderes als daß sie — Schafe sind.

Sobald aber der Löwe anfing, angesichts der zunehmenden Konkurrenz anderer Länder an der Fortdauer seiner weltwirtschaftlichen Übermacht zu zweifeln, legte er das abgenutzte theoretische Werkzeug beiseite und lenkte mehr und mehr in das Fahrwasser, das er grundsätzlich vermieden hatte. Er legte zwei Eisen ins Feuer. Der Idee des schon früher einsetzenden, aber durch die Kriegszwecke und Kriegserfolge ins Ungemessene wachsenden Imperialismus fügte er den Schutzgedanken *hinzu*, der seine Verwirklichung in dem weltumfassenden Schutz- und Trutzverbande des Greater Britain suchte, in dem Vorzugsystem im Verkehr mit den Kolonien und sonstigen Herrschaftsgebieten, endlich in der Beschneidung der freien Zollregelung der besiegten Kontinentalländer. Er fügt deren politischen die wirtschaftliche Knebelung hinzu.

Der Engländer *Mill* hat einst das Wort von der „internationalen Moral“ geprägt. „Wenn ihre Grundsätze,“ sagte er, „sich auf die Förderung des Gesamtwohls der Menschheit gründen, so würden die Völker solche Engherzigkeit (er meint den Schutzzoll und ähnliche Maßregeln) sicherlich verdammen.“ Die Förderung des „Schutzes der nationalen Arbeit“ erklärt er als Phrase, weil die Einfuhr fremder Erzeugnisse in dem gewöhnlichen Gange des Geschäftsverkehrs nie stattfinde, außer wenn sie in wirtschaftlicher Beziehung eine Wohltat ist, d. h. wenn sie bewirkt, daß derselbe Artikel erworben wird mit geringerem Aufwand an Arbeit und Kapital von seiten des betreffenden Landes; der Produktionsertrag der *Welt*, sagt er, werde „größer sein als jetzt, wenn jede Sache dort hervorgebracht würde, wo sich die bedeutendste absolute Leichtigkeit zu ihrer Produktion vorfindet, und demgemäß eine Übersiedelung (!) der Arbeit und des Kapitals dahin stattfände“. „Dasjenige Land ist sowohl am sichersten als am reichsten mit Arbeit versorgt, das seine Vorräte aus dem weitesten Kreise zieht. Es ist lächerlich (!), ein allgemeines

System der Politik auf eine so chimärische (?) Gefahr hin gründen zu wollen, als es die eines gleichzeitigen Krieges mit allen Stationen der Welt wäre, oder anzunehmen, daß ein ganzes Land blockiert werden könnte wie eine Stadt, oder daß die Produzenten von Korn in anderen Ländern nicht ebenso eifrig bemüht sein würden, einen vorteilhaften Markt zu verlieren, wie wir, die Getreidezufuhr nicht zu entbehren."

Es ist anders gekommen. England zwar ist diesmal schließlich der Gefahr der Blockierung entgangen. Die silbernen Kugeln haben gesiegt. Dafür glich und gleicht heute noch Deutschland der belagerten Stadt, der Friede von Versailles hat für das Weitere gesorgt. Mills „internationale Moral" ist im Winde verflogen. Das Gegenteil einer solchen kommt seiner Verwirklichung nahe. Schonte man in früheren Zeiten das Leben des besiegten Feindes, um seine Kräfte im Interesse des Siegers auszunützen, machte man ihn zum Sklaven, so übertrumpft man diese edle „Moral" jetzt dahin, daß man ganze Nationen in die politische und wirtschaftliche Knechtschaft führt, wobei — und das bedeutet noch einen Rückschritt über die Ethik der Barbarei hinaus — man sich nur nicht ganz klar ist, ob man diese Nationen dennoch nicht lieber gleich für alle Zukunft vernichten und unschädlich machen soll oder ob man sie am Leben erhalten soll, aber so, daß ihre dauernde Aussaugung sich ermöglichen läßt. Dieser edle Konflikt in der Seele unserer Sieger ist die Sorge, die sie zurzeit niederdrückt und ihnen die Farbe der Entschließung raubt.

Man könnte ihnen die Lektüre Kants empfehlen. Kant sagt: Nicht nur jeder Straf-, Ausrottungs- und Unterjochungskrieg, sondern noch mehr ein jeder solcher Frieden zu gleichem Zwecke verstößt gegen die Elemente der Völkermoral, deren Verletzung nicht nur das besiegte Volk angeht, sondern die „Sache aller Völker betrifft", nämlich das „ursprüngliche Recht" eines jeden Volkes auf seine Existenz und Autonomie. Es wäre eine Verletzung dieses Urrechts eines jeden Gliedes der großen Völkerfamilie, sich „in sein Land zu teilen" und so „einen Staat gleichsam auf der Erde verschwinden zu machen" (Kant, Rechtslehre §§ 53—61).

Auch die freie Konkurrenz unter den Völkern, soweit sie nicht mißbräuchlich zur Unterjochung des einen Teils führt, ist ein derartiges Urrecht, sie führt zur friedlichen Auslesung der tüchtigsten unter den Völkern, als ein Gegenstück zur individualistischen Forderung: freie Bahn dem Tüchtigsten. Gerade die Besorgnis vor den Wirkungen solcher berechtigten Konkurrenz wurde der Anstoß zum Weltkriege, wurde das treibende Motiv zur Ausklügelung einer societas leonina für den Weltfrieden, eines „Völkerbundes", der seinem eigenen Begriffe ins Gesicht schlägt. Dagegen wird die beste „internationale Moral" immer eine solche sein, die den Einzelvölkern ermöglicht, ihrer Eigenart nachzugehen und ihre eigenen Lebensinteressen zu verfolgen. Denn die Menschheit besteht aus den Einzelstaaten als besonderen Individualitäten, und sie wird die größte Summe von Glück und Wohlstand erreichen, wenn der Kulturfortschritt jedes einzelnen Gliedes der Völkerfamilie gehoben wird — ein Gedankengang, den die utilitaristische Morallehre doch ihrerseits für das interne Verhältnis des Individuums zum Staate mit solchem Nachdruck verfochten hat.

Dieses Eigenrecht der Nationen hat die Theorie vom wirtschaftlichen Weltbürgertum verkannt, wenn sie sich neben der „abstrakten Gesellschaft", den nach ihr die nationale Volkswirtschaft darstellt, noch überdies eine ebenso „abstrakte" internationale Wirtschaftsgesellschaft

zurechtkonstruierte, in der die einzelnen Nationalwirtschaftsgebilde nur je eine „Provinz" darstellen. — Sie hat nicht beachtet, daß eine solche „Provinz", durch eine andere oder mehrere solcher ausgepowert werden kann, nämlich durch die Länder, die sich einer natürlichen oder politischen Übermacht in den Produktions- und Absatzverhältnissen erfreuen, und wohin bei sich überlassenem internationalen Verkehr schließlich das Kapital und die Arbeit selbst „auswandern". Diese von Mill empfohlene Auswanderung, worin er die Vorzüge einer uneingeschränkten „Weltwirtschaft" erblickt, ist so töricht, daß man sie bei einem so scharfsinnigen Wirtschaftsphilosophen wie Mill nur begreifen kann, wenn er sich dabei als selbstverständlichen Mittelpunkt jener Weltwirtschaft stillschweigend die Hauptstadt Englands gedacht hat. Mill spottet seines eigenen Vaterlandes und weiß nicht wie. Denn wenn der große Logiker seinen Weisheitsspruch auf sein Land angewendet hätte, so wäre er notwendig zu dem Spruch gelangt: Die Einwohner Englands hätten von ihrer kleinen Meeresinsel in diejenigen Länder der Erde auswandern müssen, wo noch eine unbegrenzte Fülle von natürlichem Reichtum und jungfräulichen Bodenkräften eine propuktivere Ausbeute des englischen Kapitals und der englischen Arbeit ermöglichte, als auf dem im Verhältnis überkultivierten Boden Altenglands. Das haben sie klüglicher Weise nicht getan. Wohl ist viel englisches Kapital und sind viel englische Leute in die weite Welt gewandert, aber sie sind englisch geblieben, die Nabelschnur, die sie mit dem Mutterland verband, ist nicht durchschnitten worden. Sie sind nicht wie die Deutschen, die Irländer und zum Teil die Italiener in den fremden Nationen aufgegangen, sind nicht für das Mutterland, als Kulturdünger einer neuen Heimat, verloren gegangen. Es wurde das umgekehrte erstrebt und erreicht, die in die englische Machtsphäre einverleibten fremden Länder, Kolonien und Dominions sind politische und wirtschaftliche Teile Englands geworden, die Engländer sind nicht internationalisiert, sondern die fremden Länder sind anglisiert worden, ein immer größerer Teil der Welt ist auf dem besten Wege, aus einer sog. Provinz der Welt zu einem Teile Englands zu werden. Den anderen Ländern ist nicht gestattet worden, ein Gleiches oder Ähnliches zu tun, England hat ihnen diese Mühe abgenommen.

Was Deutschland betrifft, so hat es einen letzten großen Führer gehabt, der gewußt und danach gehandelt hat, was seinem Vaterlande zum Heile diente. Bismarck war nicht nur ein großer Politiker, sondern auch ein großer Nationalökonom. Als solcher hat er das Wesen der Konkurrenz richtig erkannt, weil er praktisch jene beiden „Schranken" würdigte, in denen sie sich bewegt, die innere und die äußere. Er hat sie beide gewaltig vorgeschoben, die innere, welche die sich selbst überlassene, ungezügelte und nivellierende Konkurrenz sich selbst schuf, und die äußere Schranke, welche die ausländische Einfuhr der freien Entwicklung der nationalen Kräfte entgegensetzte. Das erstere geschah u. a. durch den sozialen Arbeiterschutz und die Förderung der Industrie, wodurch der effektive Nahrungsspielraum erweitert und die Emporhebung des allgemeinen Lebensniveaus erst ermöglicht wurde, das zweite erfolgte durch den Schutz des überseeischen Transportwesens, der Reederei und des Umsatzverkehrs der großen Seestädte, besonders aber durch die Schaffung eines vernünftigen Zollschutzes, der die Überschwemmung mit importiertem Getreide und

fremden Industrieprodukten und dadurch den Niedergang der heimischen Landwirtschaft und des deutschen Gewerbfleißes verhinderte. Erst Bismarck hat Deutschland zu einer gleich- und vollberechtigten „Provinz“ der Weltwirtschaft gemacht. Was wäre wohl aus Deutschlands Ernährung geworden, wie hätte es trotz Blockade so lange durchhalten können, wenn unsere Landwirtschaft schutzlos zugunsten der „Weltwirtschaft“ schon vor dem Kriege vernichtet worden wäre?

Dazu kam die erhöhte Machtstellung Deutschlands nach außen, der Erwerb von Kolonien, der Schutz des Handels durch eine imponierende Flotte, Maßnahmen, die der deutschen Volkswirtschaft die natürliche Vorbedingung für die Befestigung und Erweiterung ihrer ganzen Basis geben. Die dadurch erzielte Mehrproduktion, welche ohne den Absatz nach außen unfehlbar zur Krisis geführt hätte, schuf mächtige Kapitale, die in auswärtigen Unternehmungen fruchtbar angelegt wurden. Die Rimessen vom Auslande hoben die deutsche Zahlungsbilanz. Denn je reicher ein Land wird, je mehr darf die Einfuhr von Waren die Ausfuhr übersteigen, entscheidend ist dann nicht die Mehrausfuhr an *Waren*, die Warenbilanz, sondern die Bilanz der Zahlungen. Es sind die *Forderungen* an das Ausland, durch die dieses dem Inlande tributpflichtig wird, die Forderungen an auswärtige Kapital- und Kreditschuldner, die Überschüsse aus dem heimischen Reedereibetrieb, aus Versicherungsverträgen usw., kurz von allem, was man die „unsichtbare“ Ausfuhr genannt hat. Denn das war es ja, was England groß gemacht hat, nicht bloß die Ausfuhr der Erzeugnisse seines Gewerbefleißes, sondern immer mehr das englische Bankier-, Handels- und Reedereikapital, nicht das naturale Produktionskapital, sondern das Kapital der sozialen Kategorie, das Aneignungskapital, das die Früchte auch fremden Naturalkapitals „magnetisch“ an sich zieht. Wie ein Polyp streckt England von seinem Eilande aus seine kapitalistischen Fangarme über die ganze Welt. Die kleinen Anfänge schon, die Deutschland in gleicher Weise sehen ließ, genügten England, um ihm die Besorgnis vor einem später übermächtig werdenden Konkurrenten auf dem Weltmarkte zu erwecken. Es betrachtete diese wachsende Konkurrenz als einen Einbruch in die eigene Rechtssphäre, und sie ward zur ausschlaggebenden Ursache des großen Weltkrieges. Und das ist nun die Konsequenz des Millschen Weltbürgerideals der internationalen Geschäftsmoral! Auch international expropriiert ein großer Kapitalist viele kleinen, nicht das Genie allein, sondern, um mit Marx zu sprechen, die Länge der Börse, die silbernen Kugeln, geben den Ausschlag. Der kosmopolitische Liberalismus bringt nicht den Völkern die Freiheit, sein Ergebnis ist das Aufgehen der Einzelnationen in den internationalen Staatenbrei, wo die Herrschaft der Mächtigsten das Zepter führt.

Das Wesen der Konkurrenz ist mit alledem keineswegs erschöpft. Worauf es bei ihrer philosophischen Würdigung ankommt, ist nicht die Analyse der Konkurrenzerscheinungen im historischen System der bestehenden „kapitalistischen“ Volkswirtschaft, es muß vielmehr dem Begriffe der Konkurrenz als einer Kategorie nachgegangen werden, die zeitlos und unhistorisch über alle ihre Wandlungen und Verkörperungen erhaben ist. Es ist die Konkurrenz, die als ein immanenter begrifflich-logischer Bestandteil *allen* Gesellschaftsordnungen zugrunde liegt, es

ist die „Konkurrenz *an sich*“. Derartige An-Sich-Begriffe sind nicht nur für die theoretische Erkenntnis, sondern, da doch „alles auf das praktische hinausläuft“, auch und sogar *vor* allem für eine rationelle Wirtschafts*politik* von allergrößter Bedeutung. Erst an ihrer Hand und mit ihrer Hilfe ist ein objektiver Vergleichungsmaßstab zwischen der gegenwärtig verwirklichten und einer irgendwelchen postulierten Wirtschaft der Zukunft zu gewinnen, insonderheit zwischen dem privatwirtschaftlich fundierten Systeme von heute und dem ideal ausgedachten Systeme eines sozialistischen Zukunftsstaates. Erst aus diesem Allgemeinbegriffe heraus läßt sich der Beantwortung der Frage nähertreten, ob überhaupt und in welchem Umfange die Konkurrenz selbst in dem letzteren Staate eine Rolle spielen dürfte. Erst dadurch ist auch eine festere Grundlage für die vorläufig zurückgestellte Würdigung der oben als dritte bezeichneten und vielleicht wichtigsten Art der Konkurrenz zu gewinnen, der Konkurrenz zwischen Klasse und Klasse, oder, wie der populäre Ausdruck lautet, zwischen Arbeit und Kapital. Das ist nun in einem besonderen Kapitel zu behandeln.

15. Das Verhältnis zwischen Kapital und Arbeit.

Wir wiederholen: Der Sozial- und damit auch der Volkswirtschaftsphilosophie liegt die Herausarbeitung allgemeiner, einer *jeden* gesellschaftswirtschaftlichen Organisation notwendig zugrunde liegender *An-Sich-Begriffe* ob und zwar einerseits der Einzelbegriffe, andererseits der ihnen übergeordneten Gemeinbegriffe, in denen sie sich als deren Bestandteile zu organischer Einheit verbinden. All diese Einzel- und Gemeinbegriffe bilden eine einzige Kette von Gliedern, aus der keines herausgebrochen werden kann, ohne den Zusammenhang miteinander und mit dem Ganzen zu zerstören. Wir begannen mit dem Begriffspaare des Individual- und des Sozialprinzips, das in letztem Grunde mit dem Begriffspaare der natürlichen und der sozialen Kategorie zusammenfällt. Ihre *Verknüpfung* fanden wir in dem höheren, sie umschließenden Begriffe der gesellschaftlichen *Gemeinschaft*, als eines apriorisch gegebenen organisierten Organismus, der sein autochthones Wesen auf seine Bestandteile ausstrahlt: Das Individuum kommt nur als soziales in Betracht, aber die Gesellschaft ist auch ihrerseits eine leere Abstraktion, wenn sie nicht das aktiv wirksame, lebendige und Leben gebende Individualelement in sich aufnimmt. Der gesellschaftliche Organismus baut sich, wenn auch der sozialen Kategorie die logische Priorität zufällt, notwendig auf *beiden* Kategorien auf, will man überhaupt *Sozialökonomie* und nicht *Privat*wirtschaftslehre treiben. Von hier aus gelangten wir dann in geordnetem Beweisgange zum Begriffe der *Konkurrenz*, als der verbindenden Brücke zwischen Individual- und Sozialprinzip, und von da zum Begriffspaare Eigentum (Kapital) und Arbeit. Damit kam die Kette der Betrachtung zu einem vorläufigen, aber immer nur äußerlichem Abschlusse. Denn es fehlte noch die Darstellung der inneren Beziehungen zwischen Arbeit und Kapital durch Herausarbeitung wiederum eines sie überragenden und verbindenden Allgemeinprinzips, und zwar mit Hilfe des erweiterten Konkurrenzbegriffs.

Was ist also, so lautet die Antwort erheischende Frage, was ist

die Arbeit an sich, was das Kapital an sich, und welches ist auch hier wieder das sie verbindende Prinzip höherer Einheit, der Einheit von Arbeit und Kapital an sich? Was Arbeit an sich sei, stellten wir in dem Kapitel fest, das über das Wesen der Arbeit handelte. Der Frage, was das Kapital an sich sei, sind wir im Kapitel über das Wesen des Kapitals nähergetreten.

In der Lehre vom Kapital war ja der An-Sich-Begriff erstmalig hervorgetreten, aber in ganz divergierender und widerspruchsvoller Bedeutung. Wir begegneten in der bisherigen Nationalökonomie zwei ganz verschiedenen Extremtypen des Kapital-an-sich-Begriffs, der eine ist von Rodbertus, der andere von Marx in die Wissenschaft eingeführt. Rodbertus versteht darunter das bekannte rein-ökonomisch-technische Kapital, nämlich Material und Werkzeuge, kurz Produkte, die noch weiter zur Produktion dienen oder in anderer Deutung: vorgetane, mittelbare Arbeit, der noch vollendende Arbeit nachzutun ist. Ein solches Kapital ist, sahen wir, eine sog. „ewige", eine „logische", besser eine natürliche Kategorie, sie findet sich schon in der isolierten Wirtschaft eines Robinson und zeigt als solches auch in einer durch Arbeitsgemeinschaft verbundenen Gesellschaft keinen anderen Charakter. Rodbertus nennt es das Nationalkapital, weil es den „Inbegriff der in der Nation vorhandenen Kapitalgegenstände, diese in ihrer kommunistischen Einheit erfaßt", darstelle. Etwas andres aber als dies Kapital an sich, als die Kapitalgegenstände, das Kapital vom Standpunkte der Nation, fährt er fort, „ist das Privatkapital, das Kapitalvermögen, das Kapitaleigentum, das was gewöhnlich unter Kapital verstanden wird" (Kapital S. 304). — Umgekehrt bezeichnet Marx als Kapital an sich nicht das Kapital der natürlichen, sondern das der historischen Kategorie und zwar insonderheit das Geldkapital, als das Kapital per excellence, das Kapital sans phrase, als das Kapital im Lapidarstil, worin es als Ausbeutungsmittel seinen zugespitztesten Ausdruck findet.

Ich halte beide Definitionen für irreführend, für „pernitiös": Denn, was Rodbertus betrifft, den Vertreter, man möchte beinahe sagen: den Entdecker der sozialen Kategorie, wie darf gerade er die naturalen, auch für eine Robinsonwirtschaft in Betracht kommenden, Kapitalgegenstände das Nationalkapital nennen, da es mit dem sozialen Gefüge der Volkswirtschaft absolut nichts zu schaffen hat. Es hat denn auch solche eine Ausdrucksweise spätere Ökonomen, so v. Böhm, dazu verleitet, geradezu den Begriff des „Sozialkapitals" zu prägen. Das trägt nur allzusehr bei, die Begriffe vollends zu verwirren. Die Stellungnahme v. Böhms ist um so auffallender, als er (Kapital I S. 68) der Rodbertusschen Auffassung den Vorwurf macht, den Unterschied zwischen National-(Sozial-)kapital und Privatkapital zu einem Gegensatze zugeschärft zu haben zwischen einer naturalen Gütermenge einerseits und den daran (!) bestehenden Privatrechtsverhältnissen andererseits. Und was tut v. Böhm? Auch bei ihm fallen schließlich die unter dem Titel Privat- oder Erwerbskapital aufgeführten Klassen von Einzelgütern im wesentlichen ganz mit denjenigen Gütern zusammen, die er vorher ebenfalls in Zifferreihen als National-(Sozial-) kapital aufgeführt hat. Es liegen danach überhaupt keine „verschiedenen, naturalen Gütermengen" vor, sondern dieselben Mengen nur unter verschiedenem Aspekte, also ziemlich genau das, was er Rodbertus zum Vorwurfe gemacht hatte: es werden dieselben Güter

nur unter einem doppelten Gesichtspunkte betrachtet, einmal als körperliche Gütermengen und daneben und zugleich auch als privates Rechtsverhältnis, als „Zinsquelle".

Damit bleiben als eigentliche Grundlage für den Kapitalbegriff schließlich immer nur die konkreten „Güterhaufen", bloß mal mit der einen, mal mit der anderen Etiquette beklebt, bestehen. Oder man kommt, mit v. Böhm, zu einem konfusen Zwitterbegriff des Kapitals, zu dem von ihm aufgestellten gemeinsamen Oberbegriff des „Erwerbskapitals", worin beide Kategorien, die natürliche und die soziale, so herrlich zusammengeleimt sind, und wovon die beiden Kapitalarten nur als „Nüanzen" des übergeordneten Begriffs des „Erwerbskapitals" figurieren. v. Böhm sucht diese Verkoppelung der Kategorien durch die Erwägung zu rechtfertigen, daß ja das Sozialkapital, also die sog. Zwischenprodukte, „als Mittel sozialwirtschaftlichen Gütererwerbs (!) dienen". Das ist ganz unklar, nur der Einzelne, der Privatwirtschafter, „erwirbt," nicht das Volk, die Nation oder die Gesellschaft; nicht Nationen, sondern immer nur Privatpersonen beziehen einen Kapitalgewinn. Als konstituierender Unterschied zwischen Produktiv- und Erwerbskapital bleibt nur das einzige Moment bestehen, daß das Produktivkapital — wie schon sein Name sagt — sein Kriterium im „Produzieren", also einem rein-ökonomisch-technischen Begriffe, das Erwerbskapital aber — da ein Erwerb mittels „Kapitals" auch ohne Produktion möglich ist — es in einem heterogenen Momente findet, als Mittel der Aneignung.

Was ich als „Kapital an sich" bezeichnen möchte, ist derjenige Kapitalbegriff, der beide Kategorien in sich vereinigt. Erst in diesem gemeinsamen Oberbegriff läßt sich das neutrale tertium comparationis gewinnen, das eine objektiv vergleichende Würdigung des Kapitals innerhalb der einen oder der anderen Art der Wirtschaftsorganisation möglich macht, weil es ihnen allen im letzten Wesen gemeinsam ist. Da alle gesellschaftlichen Gebilde und deren Phänomene rein-ökonomisch und sozial zugleich zu erklären sind, so ist auch das Kapital aller besonderen Wirtschaftsgemeinschaften, als Kapital an sich, nur als Produkt beider Kategorien zu erklären, es dürfen die Ergebnisse einer unbefangen objektiven Theorie nicht durch das Hineintragen sozialpolitischer Tendenzen getrübt werden, durch den Überschwang antagonistisch extremer Ja- oder Neinbetrachtung. Weder der Individualismus noch der Sozialismus dürfen sich einseitige Monroedoktrinen zurechtzimmern, sie müssen sich mit ihrer Rolle als dienende Werkzeuge der Analyse bescheiden.

Erst wenn wir so die Arbeit an sich und das Kapital an sich gesondert, als je eine Einheit in sich erfaßt haben, kann der schwierige Schritt unternommen werden, diese beiden wichtigsten und sich heute scheinbar so feindlichen Elemente in der Gemeinschaft ihres Wesens zu begreifen. Wir fanden als die Brücke zwischen Arbeit und Eigentum den höheren Einheitszweck, der beide im gemeinsamen Dienste für die Gemeinschaft zusammenführt. Alles das muß auf das Verhältnis von Arbeit zum Kapital, als bloße Untergattung des Eigentums, seine Anwendung finden: Es gibt in einer Gesellschaft kein Eigentum ohne Arbeit, keine Arbeit ohne ein irgendwelches Eigentum. Ich meine das nicht im Sinne des äußerlichen Sprachgebrauchs, wonach sich im heutigen Wirtschaftssysteme beide friedfertig ergänzen müssen, ich meinte es auch nicht im Sinne gütlichen Zuredens, auch nicht in

der apologetischen Tendenz der sog. Arbeitstheorie, wonach die Entstehung des Kapitals auf die „Arbeit“ der Kapital ansammelnden und verwendenden Kapitalisten oder gar auf die „Arbeit“ ihrer „Enthaltsamkeit“ zurückgeführt und der Kapitalgewinn als „Lohn“ derselben begründet wird. Auch nicht umgekehrt ist das Kapital nur „geronnene Arbeit“ und der Gewinn aus ihr nur ein dem Arbeiter entzogener Lohn. Ich meine vielmehr damit nur das für jede denkbare soziale Wirtschaftsordnung begrifflich notwendige Wechselverhältnis von Arbeit und Eigentum (Kapital): Arbeit und Eigentum bedingen einander; Eigentum, sahen wir, ist die unumgängliche Voraussetzung, das Mittel aller geordneten Arbeitsbetätigung, ohne welches Mittel dem Einzelnen, um mit Rodbertus zu reden, die Früchte seiner Arbeit nicht gesichert wären. Wenn wir sagten: Arbeit ist Eigentum, Eigentum ist Arbeit, so hat das privatwirtschaftlich-juristisch gar keinen Sinn, es soll gar nicht sagen, was heute Rechtens ist, sondern was Eigentum und Arbeit ihrer gesellschaftlichen Bestimmung nach immer sein müssen. Ihr Wesen und ihr Zweck liegt nicht in ihnen, sondern außer ihnen, in ihrer Funktion für die Gesellschaft. Das Wesen der Gesellschaft bestimmt das Wesen der Arbeit wie des Eigentums wie das aller übrigen gesellschaftlichen Institute und derer Funktionen.

Wir haben das nun an der Hand des erweiterten Konkurrenzbegriffs im einzelnen zu erhärten und zwar zunächst für die bestehende Volkswirtschaft, in der wir leben und deren Wesen klar vor uns liegt. Sie ist nicht nur arbeitsteilig, sondern auch „besitzteilig“ konstituiert, und der Kampf der Konkurrenz bewegt sich hier keineswegs nur zwischen den annähernd gleichartigen Individuen einer, sondern auch zwischen den verschiedenartigen Individuen der einen zu denen einer anderen Klasse, er bewegt sich zwischen Klasse und Klasse, zwischen Bodeneigentümern, Kapitalbesitzern und Arbeitern. Sie sind schon heute nicht kastenmäßig durch eine hermetische Wand voneinander geschieden, der Übergang von der einen zur anderen Klasse steht nicht nur dem Rechte nach frei, sie ist eine Tatsache der Wirklichkeit. Die Heilsamkeit dieses stetigen Klassenwechsels, das Aufsteigen, Niedersteigen und Umsteigen von Klasse zu Klasse liegt auf der Hand. Sie treibt frisch pulsierendes Lebensblut in den sonst leicht erstarrenden Körper der Volkswirtschaft hinein, sie fördert die Auslese der Tüchtigsten, hilft einen jeden an die Stelle zu setzen, an der er dem Ganzen am besten dient, sie hilft an der Ausmerzung der Untüchtigkeit. Der Übergang in eine andere, eine „bessere“ Klasse, winkt anspornend als Lohn, das Herabsinken nach unten ist die atra cura, die schleichende Sorge, die dem Bestgestellten im Nacken sitzt, das Streben nach oben ist der wirksamste Sporn, sich durch Förderung des volkswirtschaftlichen Produktionsergebnisses, ein jeder an seiner Stelle des ihm zugewiesenen Amtes würdig zu zeigen.

Nach Aufhebung der glebae adscriptio und der mittelalterlichen Bindungen in Zunft und Verbänden ist nicht nur die rechtliche, sondern auch die wirtschaftliche Möglichkeit des Berufs- und Klassenwechsels mehr und mehr gegeben. Es gibt keine geschlossenen Volksklassen mehr. Was den Stand der Bodenbesitzer betrifft, so ist zwar die Erde heute unter sie aufgeteilt. Aber diese Aufteilung ist keine endgültige. Der vielbesprochene und heute besonders hervortretende „Landhunger“ schafft, wie ich es an anderer Stelle (Zw. S. 397) nannte, eine lauernde Reservearmee landbegehrender Rekruten aus den Reihen der beiden

anderen Stände, der Kapitalisten und Arbeiter. Dem Zug nach der Stadt steht der Zug nach dem Lande gegenüber. Über den sich mehrenden Trieb der Kapitalisten nach Landerwerb ist kein Wort zu verlieren. Hier interessiert mehr der landwirtschaftliche Nachwuchs aus der Reihe der Arbeiterschaft, der ländlichen sowohl wie der industriellen. Es ist der befruchtende Segen immer mehr eingesehen worden, der über dem Tun des selbstwirtschaftenden kleineren und mittleren Landmanns ruht, die Vorzüge der Eigen- und Kleinkultur haben die Vorteile der kapitalistischen Großkultur häufig in den Schatten gestellt. Um die Erleichterung des Zuganges zum ländlichen Besitzerwerb haben sich unsere Agrargesetze und Agrarverbände nicht erfolglos bemüht, dessen sind die Rentengüter, das Siedlungswesen, die innere Kolonisation, die Förderung des landwirtschaftlichen Kleinkredits ein beredtes Zeugnis. Das Land, dem die britischen Klassiker die Grundlagen ihres Systems entnahmen, ist nicht für die deutsche Volkswirtschaft maßgebend. Auch hier war uns England ein schlechtes Muster, es fehlte ihm an dem, was unser Bestes ist, am bäuerlichen Grundbesitz, es gab dort und es gibt dort wesentlich auch heute noch das in sich abgeschlossene Klassensystem der großen Landlords, der kapitalistischen Pächter und der industriellen kapitalistischen Unternehmer. Ihnen steht als eine willenlose Gefolgschaft die ganze große, mehr oder weniger homogene Masse der von ihrer Scholle einstmals vertriebenen, besitzlosen Arbeiterschaft gegenüber.

Anders in Deutschland. Hier findet sich von jeher eine ganze Kette landwirtschaftlicher Bevölkerungsgruppen, anfangend vom Tagelöhner und Knecht, aufwärts zum kleinen Parzellenbesitzer, der Tagelöhnerei mit Eigenbetrieb verbindet, von da zum Kleinbauer, der mit seiner und seiner Familie Händearbeit, mit Hilfe des Kredits und eines kleinen Inventars sein Einkommen erwirbt, dann folgt der Mittel- und der Großbauer, der den Betrieb nur überwacht und leitet, endlich der große Domänen- und Fideikommißpächter mit eigenem Kapital usw. Der Schwerpunkt aber liegt im deutschen Bauernstande, auf den der Engländer Mill seinen beneidenden Blick wirft. Hier kommt, wie er sagt, eine beachtenswerte Verbindung von Besitz und Arbeit, nämlich abweichend vom Typus, nicht „ein System der Produktion in Betracht, welche von Kapitalisten zum Zwecke eines Gewinns, sondern eine solche, die von Arbeitern für ihre Subsistenz betrieben wird“. Näheres Zw. S. 375.

So ist bei uns in Deutschland ein Hinaufrücken von Stufe zu Stufe auf der beschriebenen Leiter ohne weiteres ermöglicht. Und was so in der Landwirtschaft gilt, das gilt auch in gleichem Maße in der Industrie und im Handel. Die Reihe der Unternehmer ist hier niemals abgeschlossen, Gewerbefreiheit und Freizügigkeit gewähren den Zutritt zu allem und für alle. Die Zahl der Unternehmer, der kleineren und selbst der Großunternehmer, die aus dem Arbeiterstande hervorgegangen, ist eine bedeutende. Natürlich kann nicht jeder Arbeiter zur Höhe emporsteigen, nach dem einfachsten aller Sozialgesetze und aus demselben Grunde, nach welchem eine Armee nicht aus lauter Generälen bestehen kann, die Zahl der Geleiteten muß naturgemäß die Zahl der Leitenden immer beträchtlich übersteigen. Das könnte auch in einer sozialistischen Wirtschaftsordnung nicht anders sein, es müßte sogar vielleicht in noch stärkerem Maße hervortreten, weil an Stelle der mehr automatischen Regelung des sich selbst überlassenen Verkehrs eine allumfassende

Zentralleitung die Zügel der Regelung bis in das Einzelne in seine Hand zu nehmen hätte. Je mehr aber Regelung, je mehr Personal für ihre Durchführung. Schon heute, wo Sozialisierung und Planwirtschaft erst eine partielle Verwirklichung gefunden, beobachten wir die gewaltige Mehrung des leitenden Personals, von den Ministern herab bis zur untersten Stufe der angestellten Beamten. Je mehr künftig die Sozialisierung an Raum gewinnt, desto vielseitiger und zusammengesetzter würde sich eine mehr und mehr differenzierte Hierarchie der Arbeiter und Beamten herausbilden, und je mehr auch ein ständiger und autogonistischer Wettlauf zwischen den einzelnen Stufen. Die Natur der Dinge läßt sich nicht vergewaltigen. Etwas anderes ist die gedankliche Hypothese, etwas anders das Gebot der realen Wirklichkeit. Die selbstherrliche Idee kann mit einem Federstrich die Abschaffung der Unterschiede, die Gleichheit der Individuen dekretieren, sie kann bestimmen, daß es von heute ab nur eine einzige Klasse gleichberechtigter Individuen gibt, nur eine homogene Klasse von Arbeitern geben soll. Nur die Geschichte der bisherigen Gesellschaft, so meint es das Kommunistische Manifest, war die Geschichte von Klassenkämpfen.

Was aber bildet eine „Klasse"? Mit dieser Frage bricht das leider unvollendete Manuskript des Marxschen Hauptwerkes ab. Wir erfahren nur, sagt T.-Baranowsky, Theor. Grundl. des Marxismus 1905 S. 21, daß man den engeren Begriff einer Klasse nicht verwechseln darf mit dem allgemeineren einzelner Gesellschafts- und Berufsgruppen als Ergebnis jeder gesellschaftlichen Arbeitsteilung, von der sich trotz der Aufhebung der „Klassen" auch die sozialistische Gesellschaft gewiß nicht losmachen werde. Was bleibt dann aber für den Begriff einer Klasse überhaupt noch übrig? Ich glaube T.-Baranowsky hat Recht, wenn er ihn, wie die meisten anderen von Marx geprägten Begriffe — ich denke an den Arbeitskostenwert und den Begriff der Ausbeutung mit ihrer Vermischung von theorethischer Erklärung und moralischer Würdigung — ein politisches Kampfwort nennt, ein nom de guerre. Sagt doch schon Marx selbst: „Der Kampf von Klasse zu Klasse ist ein politischer Kampf." (Elend der Phil. S. 180.) Er ist danach eine Aufforderung zum Kampfe, ein Kampfruf an die Arbeiter zur Bildung einer Klasse, er ist eine zündende Idee, etwas das werden soll (T.-B. a. a. O. S. 24ff.): Proletarier aller Länder vereinigt Euch, zentralisiert Eure vielen Lohnkämpfe zu einem Klassenkampf, organisiert Euch zur Klasse und damit zur politischen Partei! (Kom. Manifest). Lauter Aufforderungen und Imperative.

Die Möglichkeit, daß sich auch im sozialistischen Staate so etwas Ähnliches wie Klassen herausbilden könnte, tritt bei Marx aus dem uns bekannten Grunde zurück, weil er sich den Begriff der Arbeit in die breiartige Masse gleichartiger abstrakter Arbeit verflüchtigen läßt. Die einzelnen Arbeiten, sagt er, „unterscheiden sich nicht länger, sondern sind allesamt reduziert auf gleiche menschliche, abstrakt menschliche Arbeit" als Residuum ist nichts übrig geblieben als die „gespenstige Gallerte unterschiedsloser Arbeit". Dabei ist nicht zu vergessen, daß Marx diese Gespensterhaftigkeit der Arbeit nicht bloß, was noch verzeihlich wäre, für die unausgedachte Hypothese des unbekannten Zukunftsstaates, in die man natürlich alles und jedes hineinlegen kann, sondern für die bestehende konkrete Wirtschaftsordnung behauptet, deren wenig gespenstige, im vollen Licht des Tages vor uns liegende Wirklichkeit und Wirksamkeit sich dem blödesten Auge offenbart. Und ein anderes

noch viel riesigeres Gespenst, der abstrahierte Summenbegriff der „Gesellschaft", steht mit der ganzen Macht, die man nur immer einem Gespenste andichten kann, im „Rücken" der leibhaften Gesellschaft der Wirklichkeit, auch sie bleibt als solche, um uns einem gleichfalls Marxschen Ausdrucke anzubequemen, eine „Hieroglyphe" im verwegendsten Sinne.

Ein gleicher fleisch- und blutleerer Schatten, eine gleiche geheimnisvolle Sphinx bleibt dann aber auch die der Hieroglyphe der bestehenden Wirtschaft gegenübergestellte fingierte Idee der zukünftigen Gesellschaft. Und nun werden die beiden Hieroglyphen miteinander verglichen, zwei Schatten kämpfen miteinander im Nebel der Lüfte, das Gespenst des Diesseits mit dem Gespenst des erträumten Jenseits. Über der bestehenden Gesellschaft von heute schwebt mystisch und fremd ein gesellschaftliches Zukunftsphantom, über dem Stoffe der Wirklichkeit ein ätherisches Luftgebilde, wie „der Geist über den Wassern". Das natürlich-technische und psychologische Grundelement und damit das Indivualprinzip kommt hierbei gänzlich zu kurz, die lebenswarmen Gestalten der Einzelwirtschafter sind in die seelenlosen Schemen abstrakter Individuen, in den „schlechthinnigen" Menschen verwandelt. Die Gesellschaft und der gesellschaftliche Wert „setzt" die einzelnen Arbeiten hinter deren Rücken gleich, und — ein Wunder — eben dieselbe gleichmachende Gesellschaft bringt es auf diese Weise zuwege, die in der Wirklichkeit offensichtlichen Ungleichheiten der einzelnen Arbeitsgruppen aufeinander zu „reduzieren", aus ihrer abstrakten Gleichheit ihre konkrete Ungleichheit zu erklären! Dies alles, wie wir sahen, im bestehenden Wirtschaftsorganismus. Im Zukunftsstaate, der wohl oder übel dem freien Gedankenfluge stillhalten muß, ist dann die Sache scheinbar einfacher gemacht: die immer bessere Ausbildung der individuellen Anlagen stellt, nach dem oben wiedergegebenen Marxschen Ausführungen, schon heute die qualifizierten Arbeiten, hinauf bis zu denen der Direktoren, den weniger qualifizierten immer mehr gleich, jetzt aber wird vollends diese Ausgleichung durch „die absolute Disponibilität des Menschen für wechselnde Erfordernisse", herbeigeführt, m. a. W. durch „das total entwickelte Individuum, für welches verschiedene gesellschaftliche Funktionen einander abwechselnde Betätigungsweisen sind".

Eine ganz merkwürdige Rolle fallt dabei, sowohl im heutigen wie im künftigen Staate, der Konkurrenz zu, sie reißt alle Schranken nieder, durch welche die verschiedenen Inseln der Gesellschaftsgruppen voneinander abgeschlossen werden, während wir doch feststellten, daß alles Gerede von Konkurrenz nur dann einen mehr als formalen Sinn hat, wenn wir vorher die sie bedingenden Schranken kennen, in denen sie ihr Spiel treibt. Das zu lösende Problem geht ganz in dem Aufweis dieser sachlichen Schranken auf, durch welche die Konkurrenz der Klassen untereinander bestimmt wird, die Konkurrenz in der von uns postulierten weiteren Bedeutung. Ob man dann diese arbeitsteilig geschiedenen „Inseln" als Gesellschaftsgruppen oder als Klassen bezeichnet, ist für die theoretische Betrachtung gleichgültig. Mögen sie nach dieser noch so friedlich beieinander wohnen, in der Praxis des politischen Lebens können sie jeden Augenblick in „Klassen" übergehen mit dem von T.-Baranowsky geschilderten Kampfcharakter. Ob und inwieweit solch ein Übergang auch in einer sozialistischen Gesellschaft erfolgen würde, das gehört zunächst in das vage Gebiet der Prophezeiungen, weil sowohl die bürgerlichen und vielleicht

noch mehr die sozialistischen Vertreter der Wissenschaft nicht wissen können, wie sich das Verhältnis in der Wirklichkeit gestalten wird. Ich sagte: vielleicht noch mehr, und die einsichtigeren Vertreter der sozialistischen Richtung haben sich denn auch, angesichts der eingestandenen Unmöglichkeit, der Ausmalung der zukünftigen Einzelgestaltungen vernünftigerweise gänzlich enthalten. Soweit dies nicht geschehen, sind die aufgestellten Utopien so abweichend ausgefallen, daß sie schwerlich auf eine einheitliche Formel gebracht werden können.

Das bestätigt sich dadurch, daß diejenigen, welche diesen schlüpfrigen Weg dennoch betreten haben, im Ergebnisse recht weit auseinandergehen. Man vergleiche z. B. *Bellamy*, dessen Utopie ganz die bürgerliche Lebensbehaglichkeit des zivilisierten Herrn Doktors und seiner geistvollen Gemahlin atmet, etwa mit dem Radikalismus *Bebels* in seiner Schrift über die Frau. Ja auch bei denselben Personen haben die Anschauungen zeitlich sehr gewechselt. Ich will nicht schon *Platon* als Zeugen anführen; denn sein Sozialismus steht bekanntlich auf ganz anderem Blatte wie der moderne in seiner Allgemeinheit; aber soweit er partiell in seiner Politeia bei der Klasse der Philosophen, der Krieger, der Wächter hervortritt, ist er in seiner späteren Schrift über die „Gesetze" mit ihrer realen Anlehnung an das historisch Gegebene, zu einem großen Teile beseitigt. Ähnlich hat der verehrungswürdige *Schäffle* seiner „Quintessenz des Sozialismus" später eine Schrift über die „Aussichtslosigkeit des Sozialismus" folgen lassen, wofür ihm H. *Bahr* mit köstlichem Humor in seiner Schrift: „Die *Einsichtslosigkeit* des Herrn *Schäffle*" umgehend gedient hat. Die menschlichen Ideale sind ja so verschieden wie die Menschen, mögen sie dieselben im Eudämonismus oder in der Erfüllung des kategorischen Imperativs suchen. Wie verschieden sind die Grundanschauungen und die besonderen Ausgestaltungen des sozialen Gedankens! Da gibt es Sozialdemokraten, Sozialaristokraten, Staatssozialismus, kirchlichen Sozialismus und alle diese wieder in den schillerndsten Nuanzierungen.

Aus alledem läßt sich der Schluß bestätigen: der Sozialismus ist eine dem Begriffe aller Gesellschaft innewohnende *Idee*, ein Ideal, und daher wie alle Ideale nur ein Element des Gedankens, es gibt keinen in einer bestimmten Staatsform zu verwirklichenden, keinen *absoluten* Sozialismus. Alles Wirkliche und zu Verwirklichende ist *relativ*, ganz und gar abhängig vom gegebenen Stoffe und von der Stufe der jeweiligen Entwicklung. Zu diesem Stoffe gehört, abgesehen von der gegebenen äußeren Natur und der erreichten Kultur, vor allen Dingen der Mensch selbst seiner inneren Natur nach und in der psychologischen Gegebenheit seiner Gefühle, seiner Neigungen und Triebe. Daraus ergibt sich ohne weiteres das, was wir das Individualprinzip nannten, und es ergibt sich ferner daraus: auch der Individualismus ist nur eine ebenso allem gesellschaftlichen Wesen immanente, ewige und indispensable Idee, genau wie der Sozialismus. Der reine nackte Individualismus und seine Verkörperung in einer bestimmten Staats- oder Wirtschaftsordnung ist ein Hohn auf das Wesen jeder gesellschaftlichen Gemeinschaft, genau wie der Sozialismus, wenn er das Individualprinzip *ausschalten* wollte, sie sind beide nur die untrennbaren und ewigen Bestandteile derselben Einheit nämlich aller und jeder Gemeinschaft, sie sind ebenso ewig und untrennbar wie die beiden Kategorien, auf denen sich die Gemeinschaft selbst aufbaut: Individuum und Gesellschaft. Der reine Individualismus, haben wir oben

gesehen, hat Schiffbruch gelitten, als er sich anmaßte, *mehr* als *eine* Idee zu sein. Den Sozialismus muß dasselbe Geschick erleiden, wenn er in törichter Überhebung das Individualprinzip vergewaltigen wollte. Die Geschichte in ihrer Gesamtheit ist nur die Darstellung des ewigen Kämpfens und Schwankens zwischen den beiden Prinzipien, das freilich zu einem wenigstens labilen Gleichgewicht vorübergehender Beharrung strebt, das aber zusammenbricht, wollte man ihm eines seiner Elemente fortziehen, durch die das Gebäude getragen und zusammengehalten wird. Nur bei stetigem Auseinanderhalten und gleichzeitigem Zusammenhalten beider stützenden Elemente ist auch dem Probleme des Verhältnisses von Arbeit und Kapital näher zu kommen. Erst wenn die Analyse dieses Verhältnisses getrennt nach den natürlichen und sozialen Kategorien durchgeführt ist, kann ihre Synthese gelingen.

16. Das Verhältnis zwischen Kapital und Arbeit (Fortsetzung).

Wir wollen nun unserem Probleme nähertreten. Die dazu nötige Vorarbeit ist in den vorangehenden Kapiteln geleistet, in denen zunächst einzeln der Begriff der Arbeit an sich und derjenige des Kapitals an sich entwickelt wurde. Zu ihnen tritt jetzt, als ihnen gemeinsam, die synthetische Zweckeinheit hinzu, in der sie als verbundene Mittel zum gleichen Zwecke innerhalb aller denkbaren, noch so verschieden ausgestalteten und voneinander abweichenden Gesellschaftsformationen ihre allgemeingesellschaftlichen Funktionen betätigen. Nur als zusammenwirkende *Mittel* zu gleichem Zweckziele ist ihr Wechselverhältnis untereinander und ihr Verhältnis zum Ganzen der Zwecke vergleichsweise zu würdigen. Ohne diesen gemeinsamen Maßstab der Würdigung wird der unfruchtbare Streit zwischen ihnen für alle Zeiten verewigt, man weiß auch hier wieder nicht, *warum* er letzthin geführt wird. Hier ist die unschätzbare Mission der Volkswirtschaftsphilosophie gegeben, die Mission der *Versöhnung*. Der Kampf zwischen den Weltanschauungen wird dadurch freilich nicht beseitigt, aber er wird aus einem Kampfe *gegeneinander* zu einem Kampfe für das gemeinsame Ziel, er wird aus dem Uferlosen in das Bett der vernunftgemäßen Überlegung hinübergeführt.

Es bleibt danach die allen Schweißes werte Aufgabe zu lösen, das letzte Ziel zu begreifen, das Arbeit und Kapital zusammenhält. Dies letzte Ziel kann nur ein ethisches sein, weil es ein gesellschaftliches ist, alles Gesellschaftliche aber, als eine Schöpfung der praktischen Vernunft, das Element der Aktivität, des nicht schon kausalnotwendig Gewordenen und Werdenden, sondern des zu Bewirkenden in sich trägt. Entscheidend ist der Endzweck der Gesellschaft, und dieser ist eben ein ethischer, das Soziale *enthält* das Ethische als sein innerlichstes Moment, und die Volkswirtschaft als Teil des Sozialen *ist* ein ethisches Zweckgebilde, sie ist eine Organisation sittlich gerichteter Zwecke. Und was von Gesellschaft und Volkswirtschaft gilt, das gilt auch von ihren gesellschaftlichen und volkswirtschaftlichen *Funktionen*. Sie sind *Mittel* für den sittlichen Endzweck, sie nehmen ihn in sich auf, sie „antizipieren" ihn, oder in anderem Bilde, er wirft sein Wesen auf sie zurück, er projiziert sich auf sie. Dies trifft eben auch auf

Arbeit und Eigentum (Kapital) zu. Sie sind Mittel zum Zweck. In der Gemeinschaft ihrer mittelhaften Funktionen haben sie ihre Einheit gefunden, sie sind die aufeinander angewiesenen Teilbestände als Glieder eines und desselben von der Gesellschaft bewußt geschaffenen Organismus, der, einmal geschaffen, das Wesen aller, auch der natürlichen Organismen teilt, welche, nach der Definition Kants, ein Produkt darstellen, „in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist" (Krit. d. Urteilskr. S. 66): Arbeit und Kapital bedingen einander, werden vom Ganzen bedingt und bedingen in stetem Wechselverhältnis das Ganze.

Ihrer Eigenart und ihres Eigenwesens gehen sie deshalb keineswegs verlustig, doch kann man von einer Rangordnung zwischen ihnen insofern sprechen, als sie dem Endzweck näher oder ferner stehen. Von diesem Gesichtspunkte aus muß man der Arbeit den Vorrang einräumen. Sie sind zwar beide miteinander nur Mittel zum Zwecke, nur Zwischen-, nur bedingte Zwecke, nur Stationen zum Endzwecke, aber untereinander sind Eigentum und Kapital nur Mittel zur Sicherung der Arbeitserfolge. Bekanntlich kommt es ja nur immer auf den Stand der Betrachtung an, ob etwas als Mittel oder als Zweck anzusehen ist. Es gibt nur eins, was immer nur Zweck sein kann: der sittliche Endzweck. Von den Zwischenzwecken aber ist das vom Endzweck ferner abstehende Glied ein Mittel, ein Mittel zum nächstfolgenden Zwischenzweck. Ist also das Kapital nur ein Mittel zur Förderung des Arbeitszwecks, so ist in der Arbeit das dem Kapital übergeordnete Grundprinzip gegeben, es ist das genus proximum.

Wie viel näher die Arbeit dem Endzweck steht, als das Eigentum und das Kapital, dafür sind schon die verschiedensten Begründungen aufgestellt worden. Man hat geltend gemacht, daß es wohl schon Arbeit ohne Kapital, aber niemals Kapital ohne Arbeit gegeben habe. Das ist, soweit es etwa die Überflüssigkeit oder Bedeutungslosigkeit des Kapitals dartun soll, ein Trugschluß, es hat, und zwar meistens in tendenziöser Absicht, das „Kapital" wieder einmal nur in seiner populär-geschichtlichen Bedeutung zum Gegenstande, das Kapital als „historische Charaktermaske", wie Marx sagt, kurz das Kapital als Ausbeutungsmittel. Jedenfalls behandelt es nicht das Kapital in dem von uns gekennzeichneten weiteren Sinne des „Kapitals an sich", wie wir es mangels eines besseren Ausdrucks nannten, des Kapitals als Bedingung aller planmäßigen Wirtschaftsordnung, als erste Bedingung aller Zivilisation und aller Arbeitsgemeinschaft auf entwickelter gesellschaftlicher Stufe. Über die Unentbehrlichkeit dieses Kapitals als solchen ist auf die vorangehenden Kapitel Bezug zu nehmen. Es ist indispensabel sowohl als „logisch"-natürliche wie als soziale Kategorie, als Machtmittel, als Mittel der „Nötigung", selbst im sozialistischen Staate, wo es nicht Kapitalisten in der modernen Bedeutung, sondern nur Arbeiter gibt.

Aber das schließt den anerkannten Vorrang der Arbeit nicht aus, denn der Zweck aller Volkswirtschaft besteht letzthin darin, der bedürftigen Natur der Menschheit durch Überwindung des Widerstandes entgegenzukommen, welche der Befriedigung ihrer materiellen Bedürfnisse im Wege steht. Hier fällt der Zweck der Volkswirtschaft ganz mit dem Zwecke der Arbeit zusammen. Leben heißt arbeiten und kämpfen. Der Wert des Lebens besteht in der Arbeit. Wohl arbeitet man um zu leben, aber man lebt auch um zu arbeiten. Das

steht noch höher, als das etwas sentimentale: Arbeiten und nicht verzweifeln. Es muß heißen: Arbeiten, um am Werke seiner Hände den frohen Segen der befriedigten Lebensfreude zu genießen. Ein ποιητής ist der Mensch. Es trifft auch hier zu, was Kant uns im Bilde der frei fliegenden Taube ein für allemal zu Gemüte geführt hat, der Taube, die da vermeinen könnte, im luftleeren, widerstandslosen Raume ihre Schwingen noch ungehinderter entfalten zu können, während doch der Widerstand der Luft es allein ist, der ihren Flug möglich macht. So flattert die betörte Menschheit zu gewissen Zeiten in leerer Luft, wenn sie dem Wahne huldigt, ihren Zweck im Verteilen und Genießen statt in der Arbeit zu erfüllen. Nur die Arbeit als das Wirkende gibt dem gesellschaftlichen Leben seine Wirklichkeit. Das Schlaraffenland bedarf keines gesellschaftlichen Gefüges.

Dieser Vorrang des Arbeitsprinzips vor dem des Kapitals rechtfertigt es zur Genüge, dieses als vorgetane „Arbeit" zu bezeichnen, als weiter ausholende Arbeit, Arbeit entfernterer Ordnung, Arbeit auf einem Umwege, der wie jeder rechtschaffene Umweg im Ergebnis desto schneller zum Ziele führt. Arbeit und Kapital bedeuten daher schon die Frucht auf dem Halme in Gestalt der ausreifenden Zwischenprodukte, Zwischenarbeit und Zwischenprodukt sind nur die gesonderten Aspekte eines und desselben Geschehens. Arbeit ist das weitere Prinzip, Kapital das reale Mittel für seine Verwirklichung. Arbeit ist die Idee im Werden, Güter einschließlich der Kapitalgüter sind das in einem Zwischenstadium ganz oder zum Teile verwirklichte Werden. Sie sind in diesem Sinne wirklich ein Niederschlag „kristallisierter Arbeit", nur darf dabei nicht übersehen werden: sie sind das aufgespeicherte Produkt gesellschaftlicher Arbeit; nicht die jeweilige Einzelarbeit, sondern die ganze Gesellschaft in Gegenwart und Vergangenheit hat dies Produkt geschaffen. Und wie es aus diesem Grunde dem Verdienste besonders der vergangenen Generationen zuzurechnen ist, so gehört es auch nicht der Gegenwart ausschließlich, es ist ein zu erhaltender und zu mehrender Kräftebestand auch für die künftigen Generationen. Es darf nicht die unreife „Frucht auf dem Halme" zugunsten des zeitlichen Genusses vorweg genossen werden. Für unsere Nachkommen haben wir zu sorgen, wie unsere Vorfahren für uns gesorgt haben. Der Egoismus der gegenwärtigen Generationen darf niemals das anvertraute Pfund vergeuden, das sie für die Gesellschaft in deren zeitlicher Kontinuität zu verwalten hat.

Noch über dem oben ausgeführten Begriff der Kontinuität der Personen steht also die Kontinuität der Gesellschaft und der gesellschaftlichen Funktionen. Die individualistisch atomistische Auffassung versagt auch hier. Und wie der Gesellschaft selbst eine eigenberechtigte Existenz zukommt, als einem autochthonen Mesokosmos zwischen Individuum und All, so erheben auch die von dieser Zwischenwelt geschaffenen und ihr dienenden Institutionen ihren Anspruch auf Sonderexistenz, sie erheben gesonderte Ansprüche an die Einzelnen. Damit gelangen wir zur Betrachtung des Kapitals als eines Machtmittels. Wohl steht, um mit Rodbertus zu reden, dem Einzelnen „von Rechts wegen" das Eigentum an seinem Produkt zu, aber, fügt er selbst bei, wohl in der isolierten, nicht aber in der gesellschaftlichen Wirtschaft, hier kann dem Einzelnen „niemals das individuelle Eigentum an seinem unmittelbaren Produkt" zustehen, „wenn nicht die Teilung der Arbeit und damit die Gesellschaft und deren Ent-

wicklung selbst aufhören sollen". Es steht dem Einzelarbeiter nur ein Wertanteil am gemeinsamen Produkte der Gesellschaft, am sog. Sozialprodukte, zu.

Aber damit ist noch nicht die praktische Frage nach der Größe dieses Anteils und nach dem Prinzip gelöst, nach dem er zu bestimmen ist. Mit noch so schönen allgemeinen Redewendungen ist es hier nicht getan, wie mit der von Rodbertus oft angewandten, daß „Alle einen Arbeitsanteil an dem Produkte eines Jeden, ein Jeder einen Arbeitsanteil an dem Produkte Aller hat" oder: daß „jedes Einzelprodukt mit der Hypothek Aller, das Gesamtprodukt mit der Hypothek jedes Einzelnen in die Welt tritt" (a. a. O. S. 93). Auch liegt einer solchen allgemeinsten Abstraktion immer die stillschweigende Fiktion zugrunde, als ob ein seiner Größe nach bestimmtes „Sozialprodukt" — man weiß eigentlich nicht wie — nach irgendeinem technischen oder sonstigen Gesamtplane vorweg geschaffen, als solches fest gegeben und erst hinterher nach irgendeinem Maßstabe — man weiß auch hier nicht recht, wie er zu finden sei — an die Anteilsberechtigten zur Aufteilung gelange. Damit wird aber die Sache auf den Kopf gestellt; denn das Sozialprodukt bleibt dabei ein abstrakter Summenbegriff, der nicht bestimmt, sondern erst aus seinen ihn bildenden Summanden bestimmt werden kann. Erst die Aufdeckung der Gesetze, nach denen die Summanden sich bilden, bietet die eigentliche Schwierigkeit des Problems. Die Betrachtung würde auch dann nicht zum Ziele führen, wenn sie nicht vom Sozialprodukt, sondern von der Produktion der Einzelbetriebe her an die Sache heranginge; denn die Einzelbetriebe stellen wohl Produkte, aber aus sich heraus keine Werte her, auch hier ist die beliebte Gleichsetzung von Stoff- und Wertproduktion streng abzuweisen. Eine solche Betrachtung würde keine soziale sein, sie bliebe im Individualismus stecken.

Ein Ausweg aus dem Dilemma ist wieder nur durch eine organische Verbindung des Individual- und des Sozialprinzips möglich. Die volkswirtschaftliche Betrachtung hat sich vor beiden Extremen in acht zu nehmen, vor der Außerachtlassung der gesellschaftlichen Zusammenhänge, in welche die von ihnen abhängigen Einzelwirtschaften eingeschlossen sind, und andererseits darf sie auch über diesem sozialen „Überbau" nicht den bis heute vorhandenen und vielleicht für alle Ewigkeit erforderten individualistischen Unterbau übersehen. Es gibt kein aus sich heraus bestimmtes Sozialprodukt, es gibt kein aus sich heraus festes und gegebenes Produkt des Einzelbetriebes. Produkte finden auf dem Markte nur als Werte ihren Absatz, und ihr Wert bestimmt sich nach ihrer sozialen Bedeutung als Medium der Verteilung. Mit dem Sozialkapital steht es aber nicht anders wie mit dem Sozialprodukt, zu dessen Beschaffung es da ist. Es gibt weder ein Sozialkapital a priori, noch ein Privatkapital aus eigenen Gesetzen. So sagt auch Rodbertus in Fortführung der oben wiedergegebenen Stelle: „Ebenso ist auch das Nationalkapital etwas ganz anderes, als die Summe der individuellen Kapitalien isolierter Wirte sein würde. Es nimmt gleichfalls eine einheitliche organische (!) Gestalt an, in der es der Sache nach Allen gehört, so daß die heutigen „„Privatkapitale"" nichts als die ideelle Wertteilung desselben unter die „„Kapitalbesitzer"" sind."

Das ist richtig, soweit damit die oben abgelehnte Fiktion einer individualistischen Summenresultante zurückgewiesen wird, um so mehr

aber verfällt Rodbertus dabei in das einseitig soziale Extrem der Betrachtung, dem man bei ihm so häufig begegnet, wenn er z. B. die Forderung aufstellt, man müsse „bei einer prinzipiellen Erklärung unter Arbeitslohn, Rente usw. den in der Gesellschaft insgesamt abfallenden Arbeitslohn usw. verstehen, oder sich die ganze Gesellschaft in einem Arbeiter, einem Grundbesitzer und einem Kapitalisten repräsentiert denken". Die einheitliche Gesamtproduktion, das Nationalkapital, das Nationalprodukt, das alles sind nur Begriffe aus der potentiierten Verallgemeinerung dieser Betrachtungsweise, die sich nur daraus erklären läßt, daß Rodbertus in die bestehende den Gedanken einer ganz und gar sozialistischen Wirtschaftsordnung hineinträgt, er verwechselt die Begriffe sozial und sozialistisch, das sozialistische Ideal mit der Wirklichkeit des zu analysierenden Konkurrenzsystems. Dagegen hat schon Knies folgende Einrede erhoben: „Gewiß ist die Volkswirtschaft ... ein Ganzes, aber doch ein Ganzes, das aus vielen Sonderhaushaltungen von einzelnen Menschen, Familien usw. zusammengesetzt ist. Das wirtschaftliche Tun und Treiben, der Zustand und die Entwicklung dieser Teile ist von der Volkswirtschaft um so weniger beiseite zu stellen, als das Ganze nur mit diesen Teilen besteht, und das gegliederte Gesamtgefüge doch auch dazu bestimmt ist, eine Quelle und eine Stütze des wirtschaftlichen Wohlbefindens der menschlichen Individuen und Familien zu sein." Rodbertus und nach ihm Andere, z. B. T.-Baranowsky, scheinen mir zwei recht verschiedene Dinge miteinander zu verwechseln und deshalb Wahres und Falsches in eins zusammenzumengen. Wahr ist, daß es sich hier überall um soziale Tatsachen und Begriffe handelt, die deshalb auch eine soziale Erklärung erfordern. Nicht aber wahr ist, daß die Gesellschaft als solche produziert, verteilt, ein gesellschaftliches Kapital besitzt und mit einem solchen ein selbständiges, hinterher aufzuteilendes Sozialprodukt erzeugt (Näheres hierüber und Quellenangaben siehe Zw. S. 369, 409 und Soz. Th. S. 19).

Es scheint fast, als ob die Betrachtung der volkswirtschaftlichen Zusammenhänge verurteilt sei, sich nur immer zwischen künstlichen Extremen bewegen zu müssen, indem sie glaubt, den Antagonismus der Dinge dieser Welt auch auf das Denken des diskursiven Verstandes übertragen zu müssen. In der Antithese des individualistischen und des „Sozialkapitals" haben wir ein Musterbeispiel eines solchen antagonistischen Begriffspaares vor uns, ein Beispiel von sich einander bekämpfenden „Fiktionen".

Nach der Terminologie Vaihingers würden sie der Gattung der „abstraktiven, neglektiven" Fiktionen zuzurechnen sein, deren Eigentümlichkeit Vaihinger in der abstrahierenden Vernachlässigung wichtiger Wirklichkeitselemente erblickt. Zu ihnen rechnet er auf dem Gebiete der Volkswirtschaftslehre die Fiktion eines isolierten Menschenindividuums, die er als ein Standardbeispiel für die bewußte Vernachlässigung notwendiger Wirklichkeitselemente bezeichnet Zu ihnen rechnet er auch die Grundmethode A. Smiths, die in der Fundierung seines nationalökonomischen Systems auf das wichtigste und allbeherrschende Motiv alles wirtschaftlichen Handelns bestehe: den Egoismus. In der Tat kommen ja auch beide Methoden, die individualistische und die auf den Egoismus begründete, auf dasselbe hinaus. Vaihinger rühmt ihnen — in Anschluß an A. Lange, in mancher Beziehung auch an Buckle und Oncken, nach, daß sie die für die volkswirtschaftliche Betrachtung von selbst gegebene sei. Sie bestehe in der Aufstellung des fiktiven Satzes, daß alle wirtschaftlichen, geschäftlichen Handlungen eben durch den allbeherrschenden Egoismus der Handelnden motiviert seien. Er ist der Ansicht, daß diese Methode zur Erleichterung und Vereinfachung des nationalökonomischen Denkens und der theoretischen Erfassung der volkswirtschaftlichen Wirklichkeit einen unschätzbaren Beitrag geliefert habe. Diesen ihren Vorzügen stehe allerdings auch ein Nachteil gegen-

über: die *Nachfolger* des Altmeisters *Smith* hätten die Kehrseite vergessen und eine Regel des Marktes mit der Regel des Lebens, ja mit den Grundlagen der menschlichen Natur verwechselt. Eine Folge sei die Lehre von der Harmonie der individuellen und der gesellschaftlichen Interessen gewesen. Aber wenn jene einseitige Betrachtung auch nur *eine* Seite der Wirklichkeit hervorhebe und — *provisorisch* — den Eingriff anderer, gesellschaftlicher und moralischer Nebeneinflüsse nicht in Anschlag bringe, so könne, meint er, dieser Fehler *hinterher* dadurch ausgeglichen werden, daß man die aus der individualistisch-egoistischen Fiktion gewonnenen Schlüsse und Gesetze einer nachträglichen *Revision* unterziehe und sie demgemäß im einzelnen *modifiziere* (V. a. a. O. S. 29 ff., 37 ff., 291, 341 bis 354).

Ich habe an anderer Stelle die Abwegigkeit und Gefährlichkeit solchen Vorgehens eingehender gekennzeichnet. Es ist der unfruchtbaren Arbeit der Penelope zu vergleichen, die mit einer Fiktion zur Überlistung ihrer Freier umgeht und das Gespinst des Tages in der Nacht auftrennt, um damit am Morgen wieder von neuem zu beginnen. Näheres Zw. S. 59, 246 u. Obj. S. 202. Die isolierende Abstraktion hat ihre Grenze. Sie darf im Gebiete der *Gesellschafts*wissenschaft nicht soweit ausgedehnt werden, daß sie das „gesellschaftliche" Urelement, wenn auch nur vorläufig, ausschaltet. Die soziale Kategorie kann nicht hinterher behufs Ausfüllung einer „Lücke" in die naturalistische Betrachtung eingesetzt werden. Es führt sonst zu Zerrbildern der sozialen Wirklichkeit, durch die doch die natürlichen Elemente als solche einen *heterogenen* Charakter gewinnen. Der individualistischen Methode ist es überhaupt verschlossen, in das eigentliche Gebiet der *Sozial*ökonomie vorzudringen, sie bleibt auf dem Vorhofe dieser Wissenschaft stehen, weil diese nicht die individualistischen Beweggründe der Einzelwirtschafter, sondern in erster Linie die *objektiven* gesellschaftlichen Verursachungen zu ergründen hat, die vom Willen der handelnden Individuen unabhängig sind. Die individualistisch-naturalistische Methode bleibt ganz und gar im *Psychologismus* stecken. Sie will und kann ja nichts anderes als eine subjektivistische *Motivationslehre* sein, die lediglich die Erklärung der Motive zum Gegenstande hat, durch welche die „Handlungen" der Individuen begründet werden. Sie kommt aus dieser Enge der Betrachtung auch keineswegs dadurch hinaus, daß sie *neben* dem egoistischen Motiv nachträglich andere Motive, so die der Sympathie, des Ehrgeizes, der Arbeitsbetätigung usw. in die Tafel der Kategorien einreiht.

Vaihinger selbst räumt treffend ein: „Auch hier wird ein notwendiges Element negligiert, die Gemeinschaft (!) mit anderen Menschen." Wie nahe hätte es da einer Als-Ob-Philosophie gelegen, *diesen* Gedanken weiter auszubauen, und wenn sie einmal alles auf ein System von „Fiktionen" einstellen will, es mit der Fiktion eben dieser *Gemeinschaft* zu versuchen und nicht, im ausgetretenen Geleise einer überlebten Lebensanschauung vergangener Zeiten, dieser willige Heeresfolge zu leisten. Aber zu einem Ziele würde auch das *Neben*einander nicht führen. Hier stände Fiktion gegen Fiktion, es wäre dadurch kein Ausweg aus dem Labyrinth eines unseligen Dualismus gewonnen. Warum dann nicht lieber gleich die ganze Fiktionenbetrachtung über Bord werfen und sich einfach und schlicht an die ungefälschte Wirklichkeit der gesellschaftlichen Tatbestände halten? *Vaihinger* hebt selbst hervor, daß sich der Wert aller Fiktionen an ihrer *Zweckmäßigkeit* bewahrheitet. Dem ist die Frage entgegenzustellen, ob es nicht gerade der Zweckmäßigkeit mehr entspräche, die Tatsachen für sich sprechen zu lassen und auch erkenntnistheoretisch statt auf dem

Wege einer fingierenden Isolierung vorzugehen, sich der *beiden* grundlegenden Kategorien zu bedienen, auf denen sich die Wirklichkeit des *einheitlichen* Geschehens aufbaut. Nicht in der Isolierung, sondern in der Synthese liegt das Heil! Ob man diese dann etwa eine „zusammenfassende" *Fiktion* nennen will, das ist Geschmackssache. Ich würde vorschlagen, auch diesen Ausdruck zu vermeiden, er würde ja doch nur eine lose Verquickung der beiden anderen „Fiktionen" bedeuten. Mir scheint *Lexis* gegen *Vaihinger* recht zu behalten, daß menschliche Motive — und das gilt wohl auch für das Verhältnis der Kategorien — sich nicht addieren und subtrahieren lassen, sondern schon durch ihr Zusammenwirken *anders* werden als sie für sich sind (V. a. a. O. S. 354).

Das wäre nun überall für den Begriff des „Sozialkapitals" zu verwerten, und zwar nach doppelter Richtung. *Einerseits* ergibt sich kein „Sozialkapital" *unmittelbar* aus der äußerlichen Summierung der Einzelkapitale, aber auch nicht als bloßes gedankliches Ergebnis ihrer „übergreifenden" Beziehungen untereinander, als eine *mittelbare* Resultante dieser Beziehungen mit dem Effekte, daß sich zwar kein bewußt planmäßiges Zusammenwirken, wohl aber, wie *Schumpeter* sagt, die *Vorstellung* eines Ganzen und der „Eindruck" eines sozialen Wirtschaftsplanes herausstellt, so, „wie wenn" oder „als ob" die Voraussetzung eines solchen gegeben sei. *Schumpeter* nennt das in einem etwas abwegigen und lauem Ausdrucke ein „realisiertes Gesetz", obschon es nur im Resultate des Ineinandergreifens der wirtschaftlichen Elemente „realisiert" sei. Auch diese Betrachtung bleibt grundsätzlich im Reinökonomischen, im Individualistischen befangen, das Soziale bleibt ein *Effekt*, aber es ist kein selbständiges Element der *Erklärung*. — *Andererseits* ist aber auch die Annahme einer Sonderexistenz und der gesonderten Wirksamkeit eines vorabgegebenen, gleichsam von einem Zentralwillen geschaffenen und zusammengehaltenen Wirtschaftsplans und damit eines für sich bestehenden Nationalkapitals nichts als eine — Fiktion, nur von der entgegengesetzten Seite her. Blieb *jenes* als „Kapital an sich" in der beschriebenen rein-ökonomischen Bedeutung, in der Bedeutung von realen, zur weiteren Produktion bestimmten „Güterhaufen", eine Fiktion, die der sozialen Wirklichkeit nicht standhält, so nicht anders die Annahme eines technischen „Gesamtprozesses" (v. *Böhm*) und damit eines diesem Prozesse dienenden Gesamtkapitals oder eines Gesamtkapitalisten, also eines Kapitals an sich Marxscher Faktur. Machten nach der ersteren Fiktion die addierten Privatkapitale das Nationalkapital aus, so ist hier umgekehrt das letztere das grundsätzlich *Bestimmende*, es „löst sich nur auf" in die Privatkapitale als hinterher „subtrahierte" und abhängige, integrierende Bestandteile des ersteren, die ihr Wesen aus ihm erhalten. Dies Nationalkapital zerfällt nach *Rodbertus a posteriori* in die „Privateigentumslose", in die Partikel, in die sich das Sozialkapital *aufteilt*.

Das Kapital an sich dagegen in der von mir determinierten Bedeutung hält sich gleich entfernt von *beiderlei* „Fiktionen", es bedarf solcher nicht, es steht im vollen Licht der Tatsachen. Das Element des Sozialen bedeutet nicht ein überschwängliches Moment, das autarkisch das Wesen der ökonomischen Erscheinungen von sich aus bestimmt, es bewegt sich auch umgekehrt nicht an deren *Peripherie*, als eine krönende Zutat, als ihre Ergänzung im Wege einer berich-

tigenden und kontrollierenden Revision (Vaih. a. a. O. S. 352, 353). Das Individual- sogut wie das Sozialprinzip sind als begriffliche Bestandteile allen sozialökonomischen Erscheinungen immanent, sie durchdringen einander, sie haben in ihrer Vereinzelung nicht Sinn und Verstand. Nur die monistische Betrachtung erfaßt die Wirklichkeit alles sozialwirtschaftlichen Lebens.

Den rein-ökonomischen Bestandteil desselben haben wir oben hinreichend gewürdigt. Die technische Arbeitsteilung und Arbeitsgemeinschaft hat uns Rodbertus am Beispiel der Stecknadelfabrik im kleinen verdeutlicht. Es bedarf nur ihrer Verallgemeinerung für die nationale Gesamtproduktion, zu vgl. auch Zweck S. 758, wo der Gedanke näher ausgeführt ist. Was jetzt zu tun übrig bleibt, ist nur die nähere Darlegung des Wesens des Kapitals als soziale Kategorie, als Macht- und Verteilungsmoment. Eigentum im weiteren Sinne, gleichgültig also, ob es historisch in der Form des Privat- oder des Kollektiveigentums erscheint, Kapital, gleichgültig, ob Privat- oder Kollektivkapital, sind, wie wir sahen, ein Mittel der Nötigung und des gesellschaftlichen Zwanges, ohne den der Bestand keiner volkswirtschaftlichen Gemeinschaft gewährleistet ist. Sahen wir doch, wie selbst in einer sozialistischen Wirtschaftsordnung, und in dieser vielleicht ganz besonders, das Eigentum, nämlich hier das fiskalische Gesamteigentum, diese Nötigung, diesen Zwang zur Arbeit in ausgeprägtem Maße geltend machen müßte. Dieser Zwang fiele nur dann fort, wenn, wie Aristoteles sagt, die Weberschiffchen von selbst ihre Arbeit verrichteten, oder wenn allgemeiner mit Kant gesagt, der „unheilige" homo phaenomenon sich zum vernünftigen homo noumenon umgestaltet hätte, zu einem Engel, einem „Heiligen" hier schon auf Erden, zu einem Gotte, in welchem das Sein und das Sollen nicht mehr auseinanderfällt. Es genügt also nicht zu sagen: ἄνθρωπος ζῶον πολιτικόν ἐστιν, der Mensch ist ein soziales Wesen, es muß heißen: der Mensch soll sozial sein, die „Gesellschaft", besser das in ihr tatsächlich waltende Sozialprinzip, hat ihn dazu zu nötigen und zu erziehen. Wahrlich, sagt Rodbertus a. a. O. S. 227, „es wäre schön, wenn die Gesellschaft dem letzten geschichtlichen Stadium dieses Zwanges schon entwachsen wäre! Es wäre schön, wenn „„die Erziehung des Menschengeschlechts"", in der sich die Ausschweifungen des individualistischen Systems nur wie eine schlecht verbrachte Freistunde ausnehmen würden, die sittliche Kraft des Individuums schon so gezeitigt hätte, daß es sich frei und selbst in solchem Maße zur Arbeit vorausbestimmte. . . . Erziehung, sagte ich, denn Zwang und Zucht sind von jeher die Vorschule der Freiheit gewesen und werden es bleiben, wenn sich auch immerfort die Mittel der Erziehung ändern . . ."

Ein solches sozialpädagogisches Institut moralischer Nötigung ist für alle denkbaren Zeiten und für alle denkbaren, auf Arbeitsteilung und Arbeitsgemeinschaft gegründeten Wirtschaftsordnungen eben das Eigentum. Insoweit ist jede geregelte Gemeinschaft zugleich eine Gemeinschaft des Eigentums. Eigentum, so drückten wir es aus, ist volkswirtschaftlich betrachtet Eigentumsordnung, und da die wesentlichste Bestimmung des Eigentums in der Kapitalbeschaffung und der Kapitalverwendung besteht, so muß in diesem Sinne jede soziale Wirtschaftsgemeinschaft „kapitalistisch" sein; auch der Sozialismus wäre, so seltsam es von der gewöhnlichen, formal-juristischen Betrachtung aus anmutet, eine kapitalistische Wirtschaftsordnung, der Kapitalismus in diesem Sinne würde

auch die sozialistische Wirtschaft beherrschen, auch sie wäre „Kapitalismus". Wer die Träger dieses Kapitalismus sind, Einzelpersonen, Einzelkapitalisten aus eigenem Recht, oder von der Gesellschaft als solcher direkt delegierte Personen, also doch ebenfalls immer auch Einzelpersonen, das ist trotz aller ihrer Wichtigkeit doch nur eine sekundäre Frage, die keine prinzipielle, sondern nur eine durch Zeit und Umstände bedingte Beantwortung zuläßt. Als Delegierte der Gesellschaft müssen sich auch heute die Privateigentümer und die Privatkapitalisten betrachten und demgemäß betätigen. Sie sind nur Geschäftsführer im höheren Auftrage, was sie allzu oft vergessen haben und oft auch noch heute vergessen, bis sie immer — schon seit langer Zeit, aber heute im Zeichen der sozialistischen Idee ganz besonders derbe — darauf hingestoßen werden. Vom Herrenstandpunkt sind sie heute gründlichst bekehrt.

Das schließt aber nicht aus, ist vielmehr eine logische Konsequenz des jeder Gesellschaft gleichfalls immanenten Individualprinzips, daß sie, solange sie als „Delegierte der Gesellschaft" ihr gesellschaftliches Amt verwalten, auch von der Gesellschaft bei der Ausübung ihres Berufes mit aller der Gesellschaft zustehenden Autorität zu schützen sind, nicht anders und weniger wie die Verwalter des Kollektivkapitals. Solange sich das Privatkapital in diesen Grenzen hält, als ein von der Gesellschaft übertragenes Lehen, solange es nicht zur Ausbeutung anderer Klassen mißbraucht wird, ist es kein „Diebstahl". Seine Heiligkeit und Unantastbarkeit ist dann nicht mehr rein individualistisch, es ist zugleich gesellschaftlich und moralisch begründet. Der Respekt, der ihm entgegengetragen wird, ist schließlich nicht dem Privateigentum, sondern der Gesellschaft geschuldet, man gehorcht dann nicht einer fremden, sondern der gesellschaftlichen Moral. Aus der Einordnung in sie folgt die Unterordnung unter dieselbe, die deshalb für das gehorchende Individuum nichts Beschämendes an sich hat, es hat die gesellschaftliche Moral — und alle Moral ist gesellschaftlich — nach dem Gesetze des kategorischen Imperativs als eigene Moral in die Autonomie seines Willens aufgenommen.

So ist Arbeit an sich und Eigentum (Kapital) an sich auf ein einheitliches Prinzip zurückgeführt: sie sind beide nur betätigende Funktionen im Dienste der Gemeinschaft. Sie sind beide Recht und Pflicht zugleich, Recht auf Arbeit, Pflicht zur Arbeit, Pflicht, das Eigentum nach den Gesetzen der Gemeinschaft zu verwalten, Recht des Eigentums, bei seinen ihm von der Gesellschaft übertragenen Obliegenheiten den Schutz der Gesellschaft zu beanspruchen. Was vom Individualprinzip aus als Recht, vom Sozialprinzip aus dagegen als Pflicht erscheint, das fällt in der übergeordneten organischen Einheit in eins zusammen, es fällt zusammen, würde Hegel sagen, im „objektiven" und erst recht im „absoluten Geist", in der gesellschaftlichen Substanz, deren bloße Attribute sie darstellen. Es ist, wenn man den natürlichen Organismus der Lebewesen als ein Symbol des geistigen und moralischen Gesellschaftsorganismus vergleichsweise heranziehen kann, von einer absoluten Unabhängigkeit von Recht und Pflicht in letzterem, dem künstlichen Organismus, ebensowenig die Rede, als man von gegenseitigen, gesonderten Rechten und Pflichten der einzelnen Körperteile im ersteren sprechen kann.

Hegel drückt Ähnliches in den §§ 153—155 seiner Rechtsphilosophie aus: „In der Identität des allgemeinen und des besonderen Willens fällt somit Pflicht und Recht in Eins, und der Mensch hat durch das Sittliche insofern Rechte, als er Pflichten, und Pflichten insofern, als er Rechte hat.“ *Hegel* hatte allerdings in den vorangehenden §§ 41 und 45 das Eigentum nur als die notwendige „äußere Sphäre der Person, als das erste Dasein ihrer Freiheit“ bezeichnet; die Seite, sagt er, „daß Ich als freier Wille mir (!) im Besitze gegenständlich bin,“ macht das Wahrhafte und Rechtliche darin, die Bestimmung des *Eigentums* aus“, im Eigentum besitze ich mich selbst. Aber diese Paragraphen stehen im vorangehenden Teile, der über das „abstrakte Recht“ handelt, sie betreffen nur den subjektiven Willen. Dagegen stehen die S. 153ff. im dritten Teile, der von der *Sittlichkeit* handelt, wie sie sich in der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und im Staate objektiv verkörpert. Sie allein sind also für unsere Betrachtung von Bedeutung, sie allein entsprechen dem modernen sozialen Empfinden.

Danach besitze ich im Eigentum nicht nur mich selbst, die Gesellschaft vielmehr ist es, die in meinem Eigentum und in *mir*, in meiner Arbeitskraft zugleich ihr *eigenes* Eigentum besitzt. Die Gesellschaft hat ein Anrecht, man könnte in einem juristischen Bilde sagen: ein Obereigentum an meinem Eigentum wie am Besitze meiner persönlichen Arbeitskraft, diese ebenfalls als Eigentum betrachtet. Und umgekehrt: Angesichts der Einheit von subjektivem Recht und sozialer Pflicht, besitze ich in diesem meinem *Allod* ein Anrecht *gegen* die Gesellschaft, ein mittelbares Anrecht, eine „Hypothek“ auf das Eigentum und auf die *Arbeit* der anderen mit mir in Solidarität verbundenen Glieder der großen Arbeitsgemeinschaft. Ähnlich wie auch im natürlichen Organismus ein Glied dem anderen und dem Leben des Ganzen dient, so daß bei seinem Ausscheiden oder Erkranken eben auch das Ganze verkümmert, wenn nicht erstirbt.

Auf unseren Gegenstand angewendet: Arbeit und Eigentum, Arbeit und Kapital beruhen auf einem letzten einheitlichen Prinzip. Dieser durchgängigen Einheit entsprechend, haben beide ein gegenseitiges Recht aufeinander, während sie gleichzeitig auch durch ihre Funktionen als Pflichten miteinander verbunden sind. Es ist im Prinzip keine gesellschaftliche Gemeinschaft ohne diese Solidarität denkbar, so sehr und so oft sie durch den Antagonismus der egoistischen Interessen verdunkelt scheint. Von den Rechten und Pflichten des Eigentums haben wir vorhin gehandelt. Aber auch der Arbeiter hat beides, *Rechte* und Pflichten, wie alle anderen in der Gemeinschaft miteinander verbundenen Personen, sie haben Rechte gegen fremdes Eigentum und gegen fremde Arbeit. Im Effekt ist das auch für den besitzlosen Arbeiter heute schon in nicht geringem Maße als Tatsache verwirklicht, es gilt auch für den Arbeiter: Der Knecht des Orbius eggt *mir* den Acker, ich habe Teil an den Früchten seiner Arbeit und so auch am Boden, der Orbius gehört. *Pflichten* aber habe ich als Arbeiter, insofern meine Arbeit im Dienste steht sowohl der anderen Arbeiter, wie der ganzen Gesellschaft, im Dienste also auch des gesellschaftlichen *Kapitals*. Denn will ich den Anspruch auf einen Anteil an den Früchten fremder Arbeit und fremden Kapitals rechtfertigen, so ist eine Voraussetzung dieses Anspruchs, daß ich vorerst selbst die Funktionen treulich erfülle, von deren Erfüllung der zu verteilende allgemeine Produktionsertrag mit abhängt. Dem Anteil an den Früchten entspricht mein Anteil an der Produktion, mag letzterer auch im Ganzen als ein noch so winziger Teil verschwinden. Hier gibt es keine Ausrede und kein Versteckspielen, das Wohl des Ganzen steht und fällt mit der Pflichterfüllung seiner Teile. Die Anderen hungern, wenn ich feiere, ich selbst hungere, wenn die Anderen das mit Gleichem

vergelten. Das Wesen aller Wirtschaftsordnung besteht nicht nur in einem Sozialismus der Rechte, sondern *vor* allem in einem Sozialismus der Pflichten. *Her* mit dem Kapital! So lautet der Kampfruf von heute. *Her* mit der Arbeit! So lautet der ergänzende Imperativ. Erst wenn die Pflichten erfüllt, kann von einem Genusse der Rechte die Rede sein, und *wenn* ich die Pflichten erfülle, so erfülle ich nicht nur die Pflichten gegen Andere, sondern auch gegen mich selbst. *Mea* res agitur, es trifft mein eigenes Wohl und Weh.

17. Die Wege zur Versöhnung.

Es ist das beschriebene Wechselverhältnis, das uns nun auch abschließend den Schlüssel für das Verständnis der „dritten“ Erscheinungsart der *Konkurrenz* liefert, der Konkurrenz zwischen Klassen oder „Gruppen“. Es liefert auch das letzte, das bestimmende, weil rechtfertigende Prinzip des *Kapitals* im erörterten Sinne, des Kapitals an sich. Es gibt im Prinzip, „von Rechts wegen“, sagt *Rodbertus*, keinen Titel am „Nationalprodukt“, es gibt kein Recht auf Sondereigentum *ohne* korrespondierende soziale *Verpflichtungen*. Aber es gibt ohne solche auch für die Arbeit kein Recht auf einen Anteil am gemeinsamen Erzeugnis der Arbeitsgemeinschaft. *Auch die Arbeit ist keine Sinekure*. Moralisch zwar hat sie den ersten Rang, aber *auch* nur als Arbeit an sich, als Arbeit im weitesten Sinne, man kann mit *Marx* sagen als „gesellschaftlich *notwendige* Arbeit“, obwohl *Marx* diesen Begriff in einem abweichenden Sinne anwendet. Ich meinerseits verstehe darunter den weitesten Bezirk der Arbeit, worin, wie *Rodbertus* gelegentlich zugab, die materielle oder Handarbeit nur eine *Provinz* bildet. *Ich* begreife darunter auch die kapitalbildende, kapitalanwendende, die organisierende, die *leitende* Arbeit. Nur die Arbeit — in diesem weitesten Sinne — hat ein Anrecht auf das Erarbeitete.

Das führt zu einem sozialen, einem moralischen Gesetze der „Zurechnung“. Eine Zurechnung nach Maßgabe des rein-ökonomisch-produktionstechnischen *Beitrages*, den nach der Grenznutzenlehre je einer der drei Produktivfaktoren liefert, ist, wie ich nachgewiesen, in einer Sozialwirtschaft nicht nur unausführbar, sie wäre, auch *wenn* sie ausführbar wäre, ganz und gar *unmoralisch*. Denn solch eine Zurechnung rechnet den Sachen zu, was den Personen zukommt. *Sache* aber, lehrte uns *Kant*, „ist ein Ding, was *keiner* Zurechnung fähig ist“. Eine solche mechanische Zurechnung wäre vom moralischen Standpunkte aus streng zu verwerfen, weil sie sittlich inkommensurable Dinge miteinander in Beziehung setzt: persönliches Verdienst mit dem Titel aus einem *Besitze*, dem Besitze der eingewiesenen technischen Produktionsfaktoren. Moralisch hat kein einzelner Mensch ein bevorzugtes Anrecht auf die Ausnutzung irgendeines Partikels des Erdglobus (*Kant*) in Gestalt des Bodens oder in Gestalt der ihm entnommenen, verarbeiteten und aufgesammelten Bestandteile (*Kapital*) oder endlich auf die aus beiden gemeinsam gewonnenen Erträgnisse. Das träfe nur für die fiktive Wirtschaft eines isolierten Robinson zu, nicht für die Glieder einer arbeitsteiligen Gemeinschaft. Wie in ihr die einzelnen Menschen nach *Kant* Selbstzweck *und*

Mittel für die anderen zugleich sind, so trifft dies auch für die Ausnutzung ihres Eigentums und ihrer Arbeitskraft zu, auch das Kapital ist nicht bloß zur Ausnutzung seines Besitzers da, es steht im Dienste der gesellschaftlichen Zwecke. Ebenso unmoralisch und für das Gemeinwohl verderblich wäre es allerdings, wenn der kapitalansammelnden, kapitalverwendenden und leitenden Arbeit das Entgelt vorenthalten würde, und sie gar mit dem Stigma der Ausbeutung und des „Diebstahls" behaftet bliebe. Das individuelle Interesse darf niemals ausgeschaltet werden, ohne Verbindung mit diesem steht das Sozialprinzip in der Luft.

Hierbei ist ein wichtigstes Element nicht außer acht zu lassen, die Spekulation des Individuums auf das Glück. So wenig sie für den kategorischen Imperativ in Betracht gezogen werden darf, so groß ist ihre Bedeutung für die Inganghaltung des volkswirtschaftlichen Getriebes. Die Sittenlehre ist darin mit Recht rigoroser. Wenn *Kant* dereinst meinte, die Pflicht sei der Pflicht willen, durch Pflichterfüllung solle der Mensch sich nur des Glückes *würdig* erweisen, so hat er in seinen späteren Tagen auch diesen letzten Bezug auf die Eudämonia fahren lassen, er hat seine Sittenlehre ganz und gar von diesem fremdartigen Bezuge gereinigt. „Nihil inde sperans," keine irgendwelche Lockung durch den Lohn im Diesseits oder Jenseits soll die Erhabenheit des kategorischen Imperativs in das Irdische herabziehen. Anders in der Volkswirtschaft. Zwar soll auch sie in das Idealische und Sittliche streben, aber sie wurzelt doch ihrem Gegenstande nach zunächst im breiten und gemeinen Boden der materiellen Diesseitigkeit. Sie lehrt die Menschheit nicht bloß, sich des materiellen Glückes *würdig* zu erweisen, sie will ihr dabei helfen, es selbst zu *erringen*. Der *Spekulation* auf das Glück folgt die *Tat*, fortes fortuna adjuvat. Die Natur des Menschen — und vielleicht erklärt sich das aus dem höheren Wesen der Aktivität des universellen *Werdens* — drängt ihn rastlos in die Weite, wo er nicht ist, da ist sein Glück. Er zieht den ringenden Glauben an eine bessere, wenn noch so ungewisse Zukunft dem noch so gesicherten Gleichmaß der Tage vor, er will, wie jetzt, so auch in einer vielversprechenden Zukunft, sein Geschick nicht als Gnade aus der Hand der Gesellschaft entgegennehmen, er will der eigene Schmied seines Glückes sein. Der Erwerbstrieb, der nichts ist als der erweiterte Trieb des aktiven Werdens der Person, also ein erweiterter Selbsterhaltungstrieb, der Ehrgeiz, der Trieb des Emporwachsens über die Anderen und über sich selbst hinaus, alles das gehoben durch den Glauben an die eigene Kraft, das sind die ewig vorwärts drängenden Triebkräfte der individuellen Lebensbejahung und des gesellschaftlichen Fortschritts.

Dieses natürliche Triebwerk dem Dienste der Gesellschaft zu erhalten und zu kräftigen, das ist die Hauptaufgabe aller sozialen Wirtschaftspolitik, sowohl auf dem Gebiete der Produktion wie auf dem der Verteilung, nicht nur den leitenden, sondern auch den geleiteten Personen gegenüber, gegenüber den Kapitalisten (ich meine: soweit sie notwendige gesellschaftliche Funktionen verrichten) wie gegenüber den Arbeitern im engeren Sinne. *Für sie alle* tritt das Individualprinzip in seine vollen Rechte. Selbst *Rodbertus*, der sonst diesem Prinzip, wenigstens in der Form des „reinen" Individualismus, nicht hold ist, hat dies nicht ganz verkannt. Denn, sagt er S. 85 a. a. O., der „Kommunismus", in welchem wir *heute* schon mitten drinne

stehen, wie der *künftige* Kommunismus, sie beide sind ja nicht nur ein Kommunismus der Produktion, sondern zur anderen Hälfte ein Kommunismus der Verteilung, eine Verteilung des Erarbeiteten, wobei *dann* allerdings „das *individualistische* Moment mehr hervortreten muß"; denn, fährt er fort, „jedenfalls kommt es auch auf die Befriedigung der *Individuen als solcher* an".

Zu fragen bleibt nur: 1. *Wer* ist zu diesen anteilsberechtigten Individuen zu rechnen? 2. Nach welchem Maßstabe soll die Verteilung unter ihnen erfolgen? Und 3. durch welche Einrichtungen soll ihnen der danach theoretisch zufallende Anteil praktisch gesichert werden? Alle drei Fragen stehen in so innigem Zusammenhang, daß es ganz unmöglich ist, sie in ihrer Vereinzelung abschließend zu beantworten. So ist z. B. die zweite Frage, d. i. die nach dem Verteilungsschlüssel, durchaus bedingt von der Beantwortung der ersten Frage, welche die unbedingte *Vorfrage* nach dem Wesen und Zweck der Arbeit des Eigentums und nach ihrem erörterten gemeinsamen Prinzip bildet. In ihrem, wie in aller Dinge, *Wesen* liegt auch ihr *Maß* begründet. Ebenso ist ohne die vorherige Begründung des Wesens und des Maßstabes der Verteilung auch die 3. Frage, die Frage nach der *Sicherung* der Anteile nicht zu erledigen. Aber auch wenn man die Kette dieses Zusammenhanges in der umgekehrten Reihenfolge verfolgt, ist es ganz evident: Ohne die praktisch mögliche Sicherung der Anteile bleibt die Frage nach ihrem Maße und ohne Sicherung und größenmäßige Ausführbarkeit, bleibt, wie wir an dem Beispiele des *Rodbertus* sehen, die Frage nach dem Wesen der Verteilung und den an ihr teilnehmenden Personen ein grau theoretisch anmutendes Spiel, so z. B. der Hauptgrundsatz, wonach sich alle wirtschaftliche Betätigung als ein *Amt* im Dienste der Gesellschaft darstellt und ihre Vergeltung nach dem Maße zu bestimmen ist, in dem sie einen Wert für die Gesellschaft beisteuert und in dem dieser Dienst von ihr zu „bezahlen" ist.

Es gibt keine mathematische Formel, nach der sich das Wesen und das Maß der Abfindungen in auch nur annähernder Exaktheit bestimmen läßt. Die Formel, die sich auf dem „Rechte des vollen Arbeitsertrages" gründet, bedeutet eine *Umschreibung* der Frage, ohne sie ihrer *Lösung* entgegenzubringen. Ebenso die von *Thünen* aufgestellte Formel, die man auf seinen Grabstein gesetzt: $\sqrt{ap}$, oder wie er die Formel erläutert: „der naturgemäße Arbeitslohn wird gefunden, wenn man die notwendigen Bedürfnisse des Arbeiters (a) mit dem Erzeugnisse seiner (?) Arbeit (p) multipliziert und hieraus die Quadratwurzel zieht". Was „das Erzeugnis *seiner* (des Einzelarbeiters) Arbeit" ist, das ist ja gerade erst die *zu* beantwortende *Frage*. Und auch „die notwendigen Bedürfnisse des Arbeiters" sind keine natürlich gegebene, sondern eine durchaus historische und moralische Kategorie. Mathematische Formeln setzen gegebene *Quantitäten* voraus, die Volkswirtschaft aber, wenn sie nicht in eine *beschreibende* Analyse des aus tieferen Gründen vorher *Gegebenen* ausarten soll, ist eine Wissenschaft, die erst aus dem Wesen der zu erklärenden *Qualitäten* die Quantitäten zu bestimmen hat, in denen sie erscheinen. Die Volkswirtschaft ist eine Wissenschaft der Qualitäten, danach gibt es, wie wir schon früher feststellten, auch keinen „natürlichen *Kapitalgewinn*" und es bleibt Chimäre, wenn *Thünen* von einem „naturgemäßen Anteil des Kapitalisten und des Arbeiters am Arbeitsprodukt"

spricht. (Vgl. hierüber in Schönbergs Handbuch der pol. Ökonomie, 4. Aufl. S. 715 ff., Art. „Volksw. Verteilung".)

Schon das *Minimum* der Abfindungen oder wie *Thünen* sagt, das Minimum der „notwendigen Bedürfnisse" der Arbeiter (wie das der kapitalistischen Unternehmer), das sich scheinbar so leicht und einfach aus gewissen naturnotwendigen, „ehernen" Gesetzen ergeben soll, trägt neben dem natürlichen ein höchst soziales, ein moralisches Moment in sich: das „Standesmäßige" des Existenzminimums, das sich nach Zeit und Sitten richtet. Wieviel mehr trifft das auf das positiv mögliche *Maximum* der Abfindungen zu! Es ist nicht nur von dem natürlichen Maximum des „Nahrungsspielraums" abhängig als eherner Vorbedingung aller Verteilung, sondern es spielen neben dieser von Natur gesetzten Schranke die erörterten sozialen Machtverhältnisse ihre entscheidende Rolle, die Machtverhältnisse in der dargelegten Bedeutung, wonach hinter der Macht in ihrem brutalen Sinne doch schließlich die sittlichen Potenzen stehen, die Macht als Vollstreckerin der praktischen Vernunft. Da hier alle Formel versagt, bleibt nur ein Mittel der Verständigung übrig, die vernunftgemäße Überlegung, die Duldsamkeit, kurz: der billige *Kompromiß*. Es ist ein billiges Vergnügen, das sich die mannesstolz Unentwegten aller Extremrichtungen leisten, über Kompromisse zu spotten. Wir sahen, der ganze Kosmos ist nur ein ewig labiles Ergebnis widerstrebender Kräfte, wieviel mehr der engere Kosmos des sozialen Lebens in seinen höchst variablen Elementen, die der Mensch hineinbringt, dieser Kosmos in seinem ewigen Kampfe zwischen Individual- und Sozialprinzip.

Es war mir Genugtuung und Freude, durch eine zusammenfassende Abhandlung, die während der Niederschrift dieser Zeilen erschien, darin bestärkt zu werden, daß sich auch die praktischen Vorschläge der neuesten Zeit, welche die Ordnung des Verhältnisses zwischen Arbeit und Kapital zum Gegenstand haben, durchaus in der eben angedeuteten Richtung bewegen, sie laufen im wesentlichen alle auf die Überbrückung des Gegensatzes von Individual- und Sozialprinzip durch einen, von der Not der Verhältnisse diktierten, *Kompromiß* hinaus. Ich meine die verdienstliche Schrift von Dr. *Bramstedt*: „Untersuchungen und Vorschläge zur Beteiligung der Arbeiter an dem Ertrage wirtschaftlicher Unternehmungen", bearbeitet im Statistischen Reichsamte, Abt. für Arbeiterstatistik, Sonderbeilage zum Reichs-Arbeitsblatt Nr. 3, März 1920. Von *Gruners* Schrift: „Die Arbeitergewinnbeteiligung" (Berlin 1919, Verlag von K. Sigismund) ausgehend und sie auf den neuesten Stand der Frage in Literatur und Praxis ergänzend, geht die Abhandlung gleich an die Beantwortung der dritten von uns formulierten Frage heran, ohne dabei die beiden tieferliegenden Fragen außer acht zu lassen, sie kommt auf sie immer da zurück, wo und soweit sie zur Vertiefung des behandelten Gegenstandes erforderlich ist.

Diese Vertiefung des Gegenstandes, das ist nun gerade die Aufgabe der Wirtschaftsphilosophie, zumal der angewandten. Sie hat die leitenden Grundsätze auf ein letztes *Prinzip* zurückzuführen und sie zu einem geordneten *Systeme* zu verbinden. Der Versuch hierzu ist in den vorangehenden Kapiteln durchgeführt, und an der Hand des aufgestellten Systems sind jetzt die im Laufe der Zeit hervorgetretenen Vorschläge ihrer allgemeinen Bedeutung nach zu prüfen. Es zeigt sich hier wieder die gegenseitige Angewiesenheit von Theorie

und Praxis, von Lehre und Leben. *Aus der Praxis für die Praxis*, das ist der Ursprung und das Ziel aller Theorie. Es ist ein fortwährendes Geben und Nehmen zwischen ihnen, zwischen dem gegebenen Stoffe des Seins und der Idee des Sollens, die den Stoff bemeistert. Nur aber durch den Ausgang vom festen Boden der historischen Wirklichkeit aus, ohne einen Sprung ins Dunkle und Ungewisse, ist die Kontinuität des sozialen Geschehens zu wahren, nur von der sicheren Gegenwart aus ist der Schritt in die unsichere Zukunft zu wagen. Stoff und Idee müssen einander durchdringen. Auch das Vergangene war nicht ohne Ideen, sie sind nur aufzudecken und zeitgemäß weiter zu entwickeln; nicht vom Dachstuhl her, so drückten wir es aus, sondern vom Fundamente des Gegebenen aus ist der Bau in Angriff zu nehmen. Wie dies Fundament aus den *beiden* Elementen zusammengefügt war, dem individualistischen und dem sozialen, so müssen auch für die Zukunft die energetischen Triebkräfte, die im Individualismus schlummern, der sozialen Idee dienstbar gemacht werden. *Bramstedt* bringt das in dem Postulate eines „Sozialindividualismus" zum Ausdruck, man könnte es mit demselben Rechte einen individualistischen Sozialismus nennen. Beides enthält keinen begrifflichen Widerspruch, es bedeutet im Grunde etwas Ähnliches dem, was die Philosophie den Realidealismus nennt, wie ihn z. B. *Kants* Transzendentalphilosophie vertritt. Es ist im Ergebnis gleichgültig, ob man den *Ausgang* der Deduktion vom Individualismus oder vom Sozialismus nimmt. Was man hierbei nur niemals außer acht lassen darf, ist, daß keins der beiden Elemente ausgeschaltet werden darf; und daß man dies so oft vergessen hat, ist die Ursache der unzulänglichen Extrembetrachtungen, denen entweder der „reine" Individualismus oder der „reine" Sozialismus zugrunde liegt. Wie der erstere immer in ein System ausartet, in dem die schwachen Individuen den Kürzeren ziehen, so läuft der letztere die Gefahr des weltfremden Utopismus. Es rechtfertigte sich deshalb unsere Aufstellung der An-Sich-Begriffe, die für alle und jede gesellschaftliche Wirtschaftsordnung gelten, für eine sog. sozialistische sowohl wie für eine angeblich individualistische. *Was immer sein muß*, dem kann sich *keine* gesellschaftliche Organisation entziehen.

Es ist eine historische Tatsache, der reine Individualismus hat ausgewirtschaftet, andererseits ist auch jeder Sozialismus bei Ausschaltung des Individualprinzips hoffnungslos. Schon die bisherige Entwicklung hat das bestätigt, beide Extremtendenzen haben bei dem Versuche ihrer praktischen Durchführung ihre oben erörterte, notwendig sich herausstellende „Inkonsequenz" bewiesen. An den Stellen, wo er aus eigener Kraft nicht fortkommen konnte, mußte der Individualismus seine Blößen durch Appell an das Sozialprinzip zu verdecken suchen, und dem Sozialismus ergeht es von der anderen Seite her keineswegs besser. Auch seine Inkonsequenz ist notwendig gegeben, er weist ein charakteristisches Gemisch beider Prinzipien auf, er ist eine begriffliche Hibrida: Auf der einen Seite leitet er seinen Ursprung und seine Rechtfertigung aus dem löblichen Bestreben her, das Individuum in seine vollen Rechte einzusetzen, auf der anderen Seite will oder kann er das nur durch die Inthronisierung des rücksichtslosen kollektivistischen Machtprinzips erreichen. Diese Vereinigung ist eine logische Unmöglichkeit.

Vielmehr muß die begriffliche Notwendigkeit einer organischen

Verbindung des Individual- und des Sozialprinzips, folgerecht ausgedacht und auf unseren Gegenstand angewendet, zur Forderung führen, den arbeitenden Individuen, den geleiteten nicht minder wie den leitenden, in irgendeiner Form schon von Hause aus ein konkret gesichertes Anrecht auf einen individuellen Wertanteil am arbeitsteilig geschaffenen Erzeugnis an die Hand zu geben, und tatsächlich kommen auch die bisherigen Vermittlungsvorschläge in dem Bestreben überein, auch der geleiteten Arbeit mehr wie bisher den billigen Anteil an den Früchten der nationalen Produktion zu sichern, nicht in Gestalt eines platonisch ideellen Rechtstitels am Gesamterzeugnis, als einen Anteil, der sich erst hinterher als herauszurechnende Dividende für den Einzelnen ergibt. Das bliebe ein recht unvollkommenes System, dem trotz alles noch so weit durchgeführten Wirtschaftskonstitutionalismus der Beigeschmack eines Geschenks von Gesellschafts Gnaden anhaften bliebe. Es wollen die Einzelnen vielmehr auf dem langen und unübersichtlichen Wege vom Einsatze ihrer individuellen Arbeit bis zur endgültigen Fertigstellung und Aufteilung des sozialen Gesamtprodukts schon inzwischen etwas Greifbareres ihr eigen nennen, als solch einen unbestimmten Wechsel auf eine unbestimmte Zukunft.

Diese Forderung wäre im sozialistischen Staate gleich unabweisbar wie im heutigen, im ersteren vielleicht noch mehr als im letzteren, es müßten denn etwa eine ganze Reihe schwierigster Vorbedingungen erfüllt sein, die sich aber nach unseren früheren Darlegungen nie und nimmer verwirklichen lassen, weil sie dem Individualprinzip und damit der menschlichen Natur widersprechen: die vorherige Beseitigung des natürlichen Antagonismus unter den Individuen, ihrer „ungeselligen" Geselligkeit, ihrer Eigenart und ihrer angeborenen Eigenrechte, ihres Ehrgeizes und alles konkurrierenden Strebens. Gruppen und Individuen müßten als ein einheitliches corpus mysticum gedacht werden, es müßte die Fiktion des in sich homogenen und harmonischen, abstrakten „Gesamtarbeiters" verwirklicht sein oder in anderer bei den Subjektivisten gebräuchlichen Fassung: die Fiktion einer „Einheitswirtschaft" des „großen" Robinson. Aber alle solche gedanklichen Fiktionen schlagen der zu erklärenden Wirklichkeit ins Gesicht, mögen sie von den Vertretern der bürgerlichen oder der sozialistischen Richtung, naiv oder in bewußter Tendenz, aufgestellt sein, sie lösen nicht, sie umgehen das eigentliche Problem: die Regelung des organischen Verhaltnisses der Individuen zueinander und zur Gesellschaft. Es gibt keinen Gesamtarbeiter, es gibt nur Einzelindividuen, nur Einzelarbeiter, deren divergierende Sonderinteressen nicht weg zu vernünfteln, sondern auszugleichen sind. Das ist die große und schwierige Aufgabe für alle Gesellschaftsordnung in Gegenwart und in Zukunft. Gerade diese Aufgabe und ihre Schwierigkeit wird durch die beliebten Robinsonaden dem Gesichtskreise der ernsten Forschung entrückt. Weder der kleine Robinson noch der große werden durch das Problem der „Verteilung" beunruhigt, sie haben alles mit sich selbst auszumachen, ihre Wirtschaft ist eine „harmonische", Robinson der Kleine und Robinson der Große sind dann Gesamtarbeiter, Gesamtproduzent und Gesamtverzehrer in einer Person, das Verhältnis zwischen Produktion und Verteilung ist unmittelbar gegeben, der Umfang des effektiven Bedarfs richtet sich einfach nach der effektiven Deckung, d. h. nach dem durch Natur und Technik jeweils gegebenen Nahrungsspielraum. Wie die

Schwierigkeit der Ausgleichung zwischen den Einzelgliedern dieses harmonischen Abstraktionsgebildes überhaupt, so fallt damit auch die zwischen Produktion und Verteilung fort. Was die Produktion betrifft, so geht sie einfach wie heute im hergebrachten technischen Geleise der Arbeitsteilung vonstatten, sie erreicht das Produktionsmaximum ohne Beschwerde. Und die Verteilung des also gegebenen Nationalprodukts ergibt sich den rein-ökonomischen Utopisten durch „ein paar Federstriche" (v. Böhm) nach dem „großen", aber leider ganz unsozialen Grenzproduktivitätsgesetze; den sozialistischen Utopisten aber, nach Beseitigung des heutigen Klassenantagonismus, entweder durch das Mittel gleichgroßer Abfindung, oder, soweit die natürliche Ungleichheit der Individuen nicht ausgeglichen werden kann, durch „Reduktion" auf gewöhnliche Durchschnittsarbeit (Normaltagewerk).

Die Harmonieapostel beider Richtungen haben sich nichts vorzuwerfen, in ihrer Einseitigkeit halten sie den anderen vor, was sie selbst, nur von der anderen Seite her, verschulden, sie verkennen alle beide die Zusammengehörigkeit des Individual- und des Sozialprinzips, die Notwendigkeit ihrer gegenseitigen Ergänzung. Sagt die Gesellschaft zum Individuum, du bist mein, ich habe dich geboren, so erwidern die Individuen: Die Gesellschaft, das sind wir, wir haben sie geschaffen, sie besteht aus uns und für uns, sie hat bloß als unser Mittel den Zwecken unserer Wohlfahrt zu dienen. Kant löst den Zwiespalt durch seinen kategorischen Imperativ, der dem Individuum gebietet, die Gesetze der Gemeinschaft in die Autonomie seines Willens aufzunehmen. Aber welches sind denn diese Gesetze? Das bleibt, wie wir sahen, der Vorwurf der Unzulänglichkeit seines ethischen Individualismus. Dem meint Hegels Universalismus durch die Verkörperung der absoluten Idee, subjektiv in der Persönlichkeit, objektiv im Staate, abzuhelfen. In der Geschichte, meint er, geht die Vernunft rücksichtslos über das Wohl der Einzelnen hinweg, es ist die List der Vernunft, sie nicht merken zu lassen, daß sie nicht für sich, sondern für die Herrschaft der Idee dulden und handeln.

Wie in den früheren Kapiteln ausgeführt, überlassen wir die Auflösung dieser Antinomie der Metaphysik und dem Glauben, sie ist für uns gelöst durch die Tatsache des organischen Lebens. Die Lebewesen sind organische Zweckgebilde, und nach ihrem Vorbilde betrachten wir auch die gesellschaftlichen, einschließlich der volkswirtschaftlichen, zwar nicht als natürlich-organische, wohl aber als von der gesellschaftlichen Vernunft organisierte Zweckgebilde, als gleichzeitige Produkte des Individual- und des Sozialprinzips. Diese Vereinigung beider Prinzipien finden wir überall vor, wo es ein Ganzes und seine Teile gibt, in den animalischen Organismen sowohl, in denen man ein stoffliches, den kausalen Naturgesetzen unterworfenes Wesen und ein in die gattungsmäßige Form hineinwachsendes Zweckwesen unterscheiden kann, als auch in den gesellschaftlichen Organismen, in denen die Unterscheidung von Individual- und Sozialprinzip schließlich auf denselben Grundgedanken hinausläuft.

Wie mit dem gesellschaftlichen Organismus im Ganzen, so ist es auch mit den Teilen bestellt, aus denen er sich zusammensetzt. So ist es auch mit dem Verhältnis der Volkswirtschaft zu deren Teilen, in denen sich ihr Leben abspielt. Ich meine die Unternehmungen. Sie sind mit Recht die Zellen des volkswirtschaftlichen Körpers ge-

nannt worden. Wie ein natürlicher Organismus aus seinen Zellen besteht und eine jede Zelle wieder für sich einen Staat im Staate bildet, so ist auch die Unternehmung die kleinere Welt, in der sich das Wesen der großen Wirtschaftswelt abspiegelt. Man kann und muß übrigens auch hier wieder den umfassenderen An-Sich-Begriff anwenden: In diesem weiteren Sinne umschließt der Begriff Unternehmung auch die Einzelbetriebe einer sozialistischen Volkswirtschaft. Trotz aller ihrer zentralen Zusammenfassung müßten sie, nicht anders als die kapitalistischen Unternehmungen, eine besondere Wirtschaftsführung haben, oder in einem anderen Bilde: es müßten mindestens besondere Konten im Hauptbuche für sie eröffnet werden, ähnlich wie heute in jeder größeren Wirtschaftseinheit ein besonderes Konto für den einzelnen Betriebsteil aufgemacht wird, um seine besondere Rentabilität zu prüfen; denn von ihr ist die Rentabilität der Gesamtwirtschaft abhängig. Soll und Haben des Hauptbetriebes und der Einzelbetriebe bedingen sich gegenseitig. Ihre Interessen sind solidarisch.

Und dies solidarische Verhältnis wiederholt sich nun wieder innerhalb des Mikrokosmos der Unternehmungen zwischen den an ihr „Beteiligten", in der bestehenden Gesellschaft also zwischen den Unternehmern und Arbeitern und den Arbeitern untereinander, im sozialistischen Staate zwischen den einzelnen Arbeitern und ihren Untergruppen, insbesondere den leitenden und geleiteten Personen. Wie die Gesellschaft eine Mittelwelt zwischen dem All und den Individuen, so bildet innerhalb der Gesellschaft wieder die Unternehmung den engeren Ort, eine Mittelwelt im Kleinen, wo sich die Verbindung der Teile mit dem Ganzen praktisch verwirklicht. In dem engeren Rahmen der Unternehmung hat denn auch die Reform einzusetzen, welche auf die Ordnung des Verhältnisses zwischen Arbeit und Unternehmung abzielt, und es müssen sich alle Vorschläge, die sich auf diese Ordnung beziehen, eine scharfe Prüfung daraufhin gefallen lassen, ob und inwieweit ihnen die Auseinandersetzung und die organische Verbindung zwischen den Privatinteressen der Beteiligten und den Interessen der Allgemeinheit gelungen ist. Es ist nun gerade die Vernachlässigung dieser Beziehungen, die bei manchen Reformvorschlägen recht unliebsam in die Augen fällt, bald in der Richtung auf das Sozialprinzip, bald in der Richtung auf das Individualprinzip.

Wir verfolgen sie zuerst nach der ersteren, nach der sozialen Seite hin. Obgleich die Unternehmung in ihrem Wesen und Wirken nur als ein abhängiger Teil des übergeordneten Ganzen verstanden werden kann, behandeln die Vorschläge nur allzu oft die Unternehmung als ein gegebenes und in sich geschlossenes Ganze für sich, man begnügt sich damit, das Verhältnis zwischen Arbeit und Kapital innerhalb dieser engeren Schranke zu untersuchen. Man geht von einem apriorisch als gegeben vorausgesetzten „Lohnspielraum" aus, man spricht von einer Beteiligung der Arbeiter am Gewinn, indem man auch diesen ebenso als ein Gegebenes in seiner Isolierung betrachtet, wie die Unternehmung selbst, aus der er erzeugt wird. Man spricht sogar von einer oberen und einer unteren Grenze des Arbeitslohns, die ihm innerhalb dieses Spielraums gezogen ist. Als untere Grenze bezeichnet man die Kosten der gewohnheitsmäßigen Lebenshaltung des Arbeiters und seiner Familie, als obere Grenze den „Gebrauchswert" der Arbeit, den „Nutzen", den der Unternehmer aus ihr zieht. Es wird aber dabei mit Begriffen umgegangen, die einer wirtschaftswissenschaftlichen Betrachtung nicht standhalten und von den Sozialökonomen längst als solche erkannt worden sind.

Eine Theorie aber, die mit abgeleiteten Begriffen umgeht, statt sie erst selbst aus dem vollen Zusammenhang der Dinge abzuleiten, birgt naturgemäß die Gefahr in sich, die Praxis zum Operieren an Symptomen zu verleiten. Das trifft zum Teil zu auf die Begriffe des „Lohnspielraums", des „Gebrauchswerts" der Arbeit, des Nutzens und der Kosten, und es ist ein verlockendes, weil notwendiges Geschäft, an der Hand unseres in die Praxis des Lebens eingreifenden, höchst aktuellen Problems der Beteiligung der Arbeiter die theoretische Bedeutung aller dieser fundamentalen Begriffe zu würdigen. Wir sind ihr schon im Voraufgegangenen eingehend näher getreten und werden dazu noch im Kapitel über das Wertproblem reichliche Gelegenheit haben. Das besagte Problem aber ermöglicht es uns ganz besonders, jene Begriffe in ihrer Tragweite zu untersuchen. Hier wird die praktische Probe auf das theoretische Exempel gemacht und damit wiederum das gegenseitige Geben und Nehmen von Theorie und Praxis ins Licht gesetzt.

Was zunächst den Begriff des Lohnspielraums angeht, so erinnert er nicht bloß äußerlich an den viel gebrauchten und viel mißbrauchten „Nahrungsspielraum", er hängt mit diesem auch sachlich zusammen, er bedeutet eine engere Anwendung desselben. Wie wir erkannten, daß man unter Nahrungsspielraum nicht den von Natur möglichen, sondern den nach Maßgabe der jeweiligen sozialen Regelung ausgenutzten, effektiven Spielraum verstehen muß, so ist auch der mögliche Lohnspielraum nicht von Natur gegeben, er ist eine Resultante der stofflichen Möglichkeiten und ihrer sozialen Ausgestaltung, sein Wesen und sein Umfang ist von den gesellschaftlichen Verteilungsgesetzen mitbedingt, er ist also nicht geeignet, ihnen zur ausschließlichen Grundlage zu dienen, er ist zu großem Teile eine Folge derselben und es wäre insoweit schon logisch nicht gerechtfertigt, ihn als bedingende Ursache in Anspruch zu nehmen.

Ähnlich ist es von zweifelhaftem Wert, die „obere Grenze" des Lohnspielraums durch den „Gebrauchswert" bestimmen zu wollen, den der Unternehmer, als seinen „Nutzen", aus der Arbeit zieht. Der Begriff des Gebrauchswerts ist hier an sich schon recht abweichend vom wissenschaftlichen Sprachgebrauche verwendet. Nach diesem wird damit die Bedeutung ausgedrückt, die ein Gut im Sinne der Technik oder der Individualpsychologie für das schätzende Individuum hat, er ist eine natürliche Kategorie, während für jeden gesellschaftlichen Zusammenhang nur soziale Kategorien entscheiden. Dem wird nur der Tauschwert gerecht, der durch und durch sozial ist, weil er sich aus den sozialen Beziehungen und der sozialen Struktur des wirtschaftlichen Güterverkehrs ergibt. Aber auch sachlich besagt die Anwendung des Begriffs Gebrauchswert auf die vorliegende Frage nichts Besonderes, sie umschreibt, aber löst nicht das Problem des Verhältnisses zwischen Kapitalgewinn und Arbeitslohn, sie besagt nur, daß der Spielraum von oben her durch die Notwendigkeit bestimmt ist, daß, wie der alte Satz sagt, der Unternehmer nicht ohne Gewinn bleiben kann, wenn er seine gesellschaftlichen Funktionen weiter verrichten soll, genau wie der Arbeiter deshalb nicht ohne Lohn bestehen kann. Für unser Problem kommt es aber darauf an, nach welchen Gesetzen sich zwischen dieser theoretischen oberen und unteren Grenze die Anteile beider abfindungsberechtigten Klassen tatsächlich bestimmen. Der Raum

zwischen der oberen und unteren Grenze darf auch für die Praxis kein Tummelplatz für dilettantische Experimente sein. Ehe nicht die Gesetze erkannt sind, die den Gewinn in seinem Wesen und seiner Höhe bedingen, läßt sich auch nicht der mögliche Umfang bestimmen, in welchem die „Beteiligung" der Arbeiter an ihm durch Abzug von demselben stattfinden kann. Es könnte sich ja möglicherweise herausstellen, daß der Gewinn eine sozialnotwendige Höhe hat, so daß seine Kürzung eine Unmöglichkeit darstellen würde. Die Tragweite des Beteiligungsproblems wäre dann eine geringe, es käme immer auf die Umstände des einzelnen Falles an, ob und wieweit eine die Beteiligung am Gewinne bedingende Solidarität der Interessen zwischen Unternehmer und Arbeiter gegeben sei, was, um nur ein Beispiel herauszugreifen, leicht dann als vorliegend zu erachten ist, wenn, wie in dem allbekannten Musterbeispiele der Zeißwerke, die ausübende und zumal die Präzisionsarbeit die entscheidende Grundlage des Betriebes bildet.

Im organischen Zweckgebilde der Volkswirtschaft ist keine der einander bestimmenden Teilerscheinungen von sich aus zu verstehen. Das trifft schon auf den Begriff eines „Ertrages" zu, wenn man von der Beteiligung der Arbeiter an dem Ertrage, statt an dem Gewinne der Unternehmung spricht. Die Beteiligung am Ertrage erscheint als der weitere Begriff, der die Beteiligung am Gewinne als Unterart in sich schließt, neben letzterem dann zwei andere Unterarten hervortreten, die Br. a. a. O. als Kapitalisierung der Arbeitskraft (kapitalmäßige Beteiligung) und als Geschäftsbeteiligung bezeichnet und im Verlaufe seiner Arbeit untersucht. Aber je umfassender der Ertragsbegriff, desto weniger ist er exakt. Er bedeutet den Überschuß über die „Kosten", einen Begriff, der für die Privatwirtschaft einfach und klar, aber für die volkswirtschaftliche Erkenntnis ebenfalls recht zweifelhaft und bestritten ist. Kosten sind das Opfer, das entweder durch die Hergabe eigenen Vermögens und eigener Arbeit oder durch Erwerb von anderen Personen durch Kauf oder Lohnentgelt bestritten werden muß. Was von den einen als Opfer, ist von den anderen als Erwerb, als Einkommen zu betrachten. Es lösen sich daher vom volkswirtschaftlichen Standpunkte aus betrachtet alle Kosten in Einkommen auf. Kosten sind überall antizipierter Einkommenswert, es sind die sämtlichen Einsätze, deren Wert an die beteiligten Personen in Gestalt der dem gemeinsamen Produkte zu entnehmenden Abfindungen (Lohn, Kapitalgewinn und Grundrente) wieder zurückfließt. Was für die einen also ein Überschuß, ist für die anderen eine „ursprüngliche" Größe, was in der Einkommenslehre seit Hermann nicht mehr bestritten wird. Man hat in etwas herbem Ausdrucke sogar gesagt: „Güter kosten Einkommen." Es ist dagegen eingewendet, zuletzt von Liefmann: „Was würde ein Kaufmann dazu sagen, wenn man den Gewinn, den er erwartet, zu den Kosten rechnen wollte?" Liefmann hat vom privatwirtschaftlichen, speziell vom Standpunkt seiner überindividualistischen „reinpsychischen" Theorie aus Recht, aber die Nationalökonomie ist eben keine Psychologie, sie ist keine Privatwirtschaftslehre. Ist so aber der Ertrag ein Überschuß über die Kosten und lösen sich diese in die Abfindungen, m. a. W. in Einkommen auf, so liegt auch hier eine Art Zirkel vor, wenn man aus dem Ertrage her das Verhältnis von Einkommensteilen, nämlich das Verhältnis von Kapitalgewinn und Arbeitslohn, begründen will.

Dies Verhältnis hat die Wissenschaft schon längst zum Gegenstand reiflicher Erwägung gemacht. Zu unterscheiden ist hier eine ältere, naturalistische, und eine neuere Richtung, die vom sozialen Gedanken getragen ist. Die erstere Richtung ist von den Klassikern verfolgt. Ricardo und sein Exeget Mill hielten an der Lehre vom Nahrungsspielraum fest und erachteten deshalb auch den Ertrag der Einzelunternehmung durch ihn für gegeben, er muß sich ihm in allen Beziehungen anbequemen, er allein ergibt das maßgebende Fixum, den dividendus, in den sich Arbeitslohn und Kapitalgewinn teilen. Der zunehmende Bedarf der sich mehrenden Bevölkerung führt automatisch zum „ehernen" Minimum des Arbeitslohns, mag er auch, zugestandenerweise, nach Zeit und Sitte variabel, weil durch ein moralisches Moment mitbedingt, sein. Die Erhöhung des Lohnes, zwar nicht des Reallohns, der ja nach jener Lehre schon an der Grenze des Möglichen steht, wohl aber des Geldlohns, führt notwendig zu einer entsprechenden Verkürzung des Kapitalgewinns, es stehen beide in einem ehernen Verhältnis zueinander. Die Ausgaben für eine solche Erhöhung des Geldlohns, sagt Mill, treffen ganz und gar den Kapitalisten, weil der Arbeiter gewissermaßen „höhere Kosten" erhält. „Es lassen sich keine Mittel ausdenken, wodurch der Kapitalist sie sollte abschütteln können."

Es liegt auf der Hand, daß eine solche Auffassung der Dinge alle ernstliche Möglichkeit einer „Gewinnbeteiligung" der Arbeiter ausschließt, hier ist kein Raum für sie gegeben, hier, würde Mill, wenn er konsequent geblieben wäre, dabei bleiben müsse, daß die durch die Produktivität gesetzte Schranke, wenn auch keine „starre Wand", so doch das „elastische und ausdehnbare Band bilde, dessen Druck immer mehr zu fühlen, so daß das Land immer gewöhnlich nur „eine Hand breit" vom stationären Zustande entfernt sei. Die künstlich erzwungene Gewinnbeteiligung würde also auf einer Stufe mit allen sonstigen Maßregeln stehen, welche das Ansammeln des Kapitals verhindern, dieses Wohltäters und Allerhalters der menschlichen Gesellschaft, der, in der Gestalt des Arbeiterlohnfonds selbst „die Bevölkerung regelt". Die Gewinnbeteiligung würde so verderblich wirken wie Auflagen auf Roherzeugnisse, auf notwendige Konsumtionsmittel, Steuern, die den Gewinnst mittelbar durch Erhöhung des Arbeitslohnes herabsetzen, sowie Schutzzoll auf auswärtiges Getreide, diese „finstere und oberflächliche Staatsklugheit des Monopols", welche den Wohlstand untergräbt und „der Natur Gewalt antut". (Näheres Zweck S. 363 ff. und Obj. S. 176.)

Solcherlei Anschauungen und ihre Begründung kann man jetzt wohl als überwunden ansehen. Fällt aber die Lehre vom natürlichen Nahrungsspielraum und die daraus gezogene Lehre vom fixen Ertrage, so fällt damit eben auch jener Fundamentalsatz der Lehre vom komplementären Verhältnis des Arbeitslohns und des Kapitalgewinns, es fällt die ganze Quantitätenlehre in sich zusammen. Es ist zu beachten wie selbst einem Vertreter dieser Lehre, dem sonst ganz im Naturalismus befangenen v. Böhm, wenigstens die entfernte Ahnung eines Besseren aufging.

Es ist ganz richtig, wendete er ein, „daß Lohn, Gewinn und Produktionsertrag — nach Abzug der etwaigen Grundrente — in eiserner Verbindung stehen. Es ist ganz richtig, daß der Kapitalgewinn nie mehr und nie weniger ausmachen kann als die Differenz Ertrag minus Lohn. Aber es ist falsch, diese Verbindung so auszulegen, als ob Ertragshöhe und Lohnhöhe das bestimmende und die Gewinnhöhe das bestimmte wäre. Ebensogut als Ricardo die Gewinnhöhe für eine Folge der Lohnhöhe erklärt hat, hätte er umgekehrt auch die Lohnhöhe für eine Folge der Gewinnhöhe erklären können. Er hat das nicht getan, weil er mit Recht erkannte, daß die Höhe des Arbeitslohnes auf selbständigen, dem Faktor Arbeit eigentümlichen Bestimmgründen ruht. Was Ricardo aber für den Arbeitslohn erkannte, das hat er bei dem Kapitalgewinn übersehen. Auch der Kapitalgewinn hat Bestimmgründe seiner Höhe, die aus seinen eigenen Verhältnissen hervorgehen. Er nimmt nicht einfach, was übrig bleibt, sondern er weiß sich seinen angemessenen Anteil zu erzwingen (!). Eine wirkliche Erklärung des Kapitalgewinns hätte nun eben jene Momente hervorheben müssen, die auf Seite des Faktors Kapital vorhanden sind und sich der Absorption des Kapitalgewinns durch den Ar-

beitslohn ebenso wirksam entgegenstellen, als z. B. die Rücksicht auf den nötigen Unterhalt der Absorption des Arbeitslohnes durch den Kapitalzins widersteht. Diese Hervorhebung der spezifischen Bestimmgründe der Kapitalzinshöhe läßt aber Ricardo vollständig vermissen." Näheres Zweck S. 282ff., und S. 430ff. und Obj. S. 160.

Mit Recht auch betont v. Böhm, daß sein Satz von der Selbständigkeit jener Bestimmgründe nur eine Ausgestaltung des weiteren, uralten Gedankens sei, wonach der Kapitalist wie der Arbeiter auf die Dauer nicht ohne ausreichende Abfindung existieren könne, und daß dieser Satz „konsequent ausgebildet, den Stoff zu einer urwüchsigen Zinstheorie hätte abgeben können". Aber man muß — wohl noch immer im Sinne v. Böhms — hinzufügen: auch den Stoff für eine urwüchsige, d. h. soziale Theorie des Arbeitslohnes, und — welchen Schluß aber v. Böhm nicht gezogen, von seinem Standpunkte aus auch gar nicht ziehen konnte: daß es, ganz allgemein, nicht bloß rein-ökonomische Gründe sein können, welche die Gesamtheit der nationalökonomischen Erscheinungen überall bedingen, sondern daß es die sozialen Machtverhältnisse sind, die Macht der Regelung, die den Anteil der Kapitalisten wie der Arbeiter „erzwingt", und daß auch die Höhe des Ertrages keineswegs ein naturgegebenes Fixum, sondern eine sozialbedingte und deshalb variable Größe darstelle. Erst damit wäre jene „urwüchsige" Theorie, von der v. Böhm spricht, zu ihrer ganzen Tragweite ausgestaltet, der Ertrag wäre nicht bloß Bestimmgrund, er wäre auch als eine Folge der sozialen Abfindungsgesetze in voller Reinheit erkannt, die naturalistische Kausalbetrachtung hätte ihre Ergänzung oder vielmehr ihren Ersatz in der sozialorganischen Zweckidee gefunden: die sozialen Erscheinungen sind nicht von Natur gegeben, sondern unmittelbar und mittelbar, gewollt oder nicht gewollt, durch die Zwecke der Volkswirtschaft mitbestimmt, gemacht, geschaffen und geformt.

Die Schlußfolgerungen, die aus dieser Selbständigkeit der sozialen Bestimmgründe des Kapitalgewinns und des Arbeitslohns zu ziehen sind, scheinen auf den ersten Anblick auch für alle Arten der Gewinn- und Ertragsbeteiligung nicht ungünstig, sondern gerade recht günstige zu sein. Denn wenn es wahr ist, daß der Ertrag kein naturgegebenes Fixum, keinen unabänderlichen dividendus darstellt, der sich erst hinterher unter die beiden Klassen der Arbeiter und Kapitalisten aufteilt, und wenn es danach wahr ist, daß sich das Ausmaß der Abfindungen nicht nach der natürlichen Ergiebigkeit der Produktivkräfte, sondern durch das Menschenwerk der sozialen Regelung bestimmt, so würde alle Sozialpolitik und im besonderen auch die auf die „Beteiligung" gerichtete, einen viel weiteren Spielraum haben, als wenn er ein für allemal durch die Unabänderlichkeit der natürlichen Schranken begrenzt wäre. Sind die wirtschaftlichen Erscheinungen nicht naturnotwendig und „ehern" bedingt, sind sie vielmehr variable Ergebnisse menschlicher Regelung, so würde schon der bestehenden Gesellschaftsordnung von Hause aus eine Geschmeidigkeit und Anpassungsfähigkeit innewohnen, die grundsätzlich den weitgehendsten Ansprüchen auf Weiterbildung und Reform gerecht werden kann. Es wäre dann vielleicht weniger zu befürchten, daß eine Erhöhung des Lohnes zur Beeinträchtigung des Gewinns führen und so den Stoff beschneiden müßte, aus dem die Lohnerhöhung doch schließlich zu bestreiten wäre.

Und in der Tat, führte ich Obj. S. 212ff. aus, unsere Volkswirt-

schaft hat diese Anpassungsfähigkeit bewiesen. Es schien ein großes Wagnis, ein Sprung ins Dunkle, die Abfindungen der drei Volksklassen, insbesondere den Lohn der Arbeiter, erst einmal durch alle Mittel der Staats- und Selbsthilfe in die Höhe zu bringen, ohne bestimmt zu wissen, ob bei der neuen „Verteilung" auch die sie bedingende, erhöhte „Produktivität" gesichert sei. Die Welt schien auf den Kopf gestellt zu sein. Aber das große Wagnis gelang. Ein typisches Beispiel jenes Gelingens bot unsere soziale Schutz- und Versicherungsgesetzgebung sowie alle auf Erhöhung der Lebenshaltung gerichteten Organisationen der Selbsthilfe, Gewerkvereine, Streiks, das Tarifwesen u. dgl. viel anderes. Warum, so könnte man deshalb fragen, sollte nicht auch Gewinn- und Ertragsbeteiligung aus gleichem Grunde ermöglicht sein; denn wenn dadurch vielleicht wirklich, wie vielfach befürchtet wird, zunächst der Gewinn beeinträchtigt würde, so könnte er, da er ebenfalls variabel ist und nur zur Zeit durch die Konkurrenz auf den bestehenden Stand niedergedrückt war, nun, da die Abgabe an die Arbeiter alle Unternehmer gleichmäßig trifft, die Konkurrenz derselben der Gewinnaufschlagung nicht mehr im Wege stünde. Vielleicht könnte man ferner geltend machen, daß der durch die Erhöhung der Kaufkraft der Arbeiter auch auf die Förderung der Produktion guten Einfluß üben müßte; denn Konsumtion und Absatz seien ja die Bedingung aller Produktionsmehrung, keine Konsumtion zwar ohne entsprechende Produktion, aber ebensogut keine Produktion ohne entsprechende Konsumtion. Die Konsumtion sei sogar der Zweck alles Produzierens und die Produktion nur ein Mittel dazu, wie schon Ricardo zugibt: Hörten die Menschen auf zu genießen, so könnte von Produktion nicht gesprochen werden. Von anderen Begründungen, so von der Behauptung, daß, was dem Unternehmer an Gewinn entginge, durch erhöhten Fleiß und durch das infolge der Beteiligung bei den Arbeitern geweckte Interesse am Gedeihen des Betriebes ausgeglichen werde, wird unten gehandelt werden.

Aber trotz aller dieser für die Gewinnbeteiligung sprechenden Gründe wäre es leichtsinnig, ihnen den Ausschlag für die Rechtfertigung der Gewinnbeteiligung zuzugestehen. Sie sind ja zunächst nur negativ kritischer Natur, sie beweisen nur die Beschränktheit der alten Theorie, welche die Abfindungen geradezu als eine bloße „mathematische Funktion" des natürlichen Nahrungsspielraums bezeichnet, als, nach dem uns bekannten Ausspruch Mills, nur immer „der genaue Ausdruck für das jeweilige Stadium des Wettlaufs, worin das Anwachsen der Bevölkerung und die Kunst der Landwirtschaft sich fortwährend befinden". Die dieser alten entgegenzusetzende neue Theorie begnügt sich, nur die bloße Möglichkeit festzustellen, daß die durch die Konkurrenz herabnivellierten Abfindungen keineswegs den potentiellen Nahrungsspielraum ausfüllen müssen, dieser sie also nicht grundsätzlich bestimmen kann. Es ist richtig, daß danach das Moment der natürlichen Ergiebigkeit sich statt der anspruchsvollen Rolle einer Ursache der wirtschaftlichen Erscheinungen mit der bescheideneren einer Bedingung derselben zufrieden zu geben hat, aber immerhin macht diese Bedingung als solche auch ihr volles Recht geltend, die natürliche Ergiebigkeit schafft den unvermeidlichen Stoff der Erscheinungen. Wo der Stoff versagt, bleibt alle Regelung ein luftiger Gedanke, und alle Wirtschaftspolitik hat deshalb in erster Linie die Förderung der nationalen Produktivkräfte zur Aufgabe, zumal

in einem Lande, wie dem unserigen, das dem konkurrierenden Auslande keineswegs an Reichtum der natürlichen Produktivkraft voransteht, und gar in unserer Zeit, wo uns diese kargen Produktionsmöglichkeiten von unerbittlichen Feinden so grausam beschnitten sind.

Damit sind wir schon mitten in der Kritik der oben gerügten Vernachlässigung der produktionstechnischen und individualistischen Bedingungen der Produktion, die der Verteilungsfanatismus extrem sozialer Richtung oft unbeachtet läßt. Und doch kommt ihnen wahrlich keine geringere Bedeutung zu als jenen rein sozialen Regelungs- und Verteilungsmomenten. Alle Räder stehen still, wenn dein starker Arm es will, dieser alte Spruch gilt nicht nur von der Arbeit, er gilt auch für das Kapital, und die Arbeit muß sich davor hüten, durch Überspannung ihrer Macht, durch übertriebene Lohnforderungen, allmählich die Quelle zu verschütten, aus der auch der Arbeitslohn fließt, sie darf nicht den Anteil der Unternehmer am Ertrage so sehr beschneiden, daß dadurch die intensive Fortführung des Betriebes zur Unmöglichkeit wird. Sie schneidet sich sonst in das eigene Fleisch und sägt den Ast ab, von dem sie getragen wird. Denn der Gewinn ist nicht minder wie der Arbeitslohn die unerläßliche Bedingung, ja der, vom privatwirtschaftlichen Interesse der Unternehmer aus betrachtet, bestimmende Zweck der Produktion. Die Produktion wird nicht um ihrer selbst willen betätigt, sondern mit Rücksicht auf die Rentabilität, „indem es die allgemeine Signatur der bestehenden Rechtsordnung ist, den sozialen Produktionsberuf durch das privatwirtschaftliche Rentabilitätsinteresse zu stimulieren", wie Kühnast und selbst Marx ausführt, denn auch er, wir wiederholen es, bezeichnet den Kapitalgewinn als die unerläßliche Bedingung, von der die Zufuhr und Reproduktion der kapitalistischen Warenerzeugung abhängt.

Die kapitalistisch geführte Volkswirtschaft bedarf der Kapitalisten, wie diese der „Arbeit" bedürfen, es ist auf die Dauer nicht angängig, sie mit einem so kärglichen Minimum an Gewinn abzuspeisen, daß er auf einer ähnlichen Stufe wie der „eherne" Arbeitslohn stehen bleibt. Ein solches Minimum, und vielleicht noch weniger als dieses, muß ihre Kraft und ihren Eifer im Dienste der Produktionsförderung ebenso lähmen, wie das trostlose Einerlei des minimalen Hungerlohnes und die Hoffnungslosigkeit jedes Aufstiegs vor allem anderen die soziale Frage gezeitigt hat. Die soziale Frage fordert hier ihre Kehrseite heraus. Wurde sie bisher in der Hauptsache nur als das Mittel zu dem Zwecke behandelt, das Los der „Enterbten" zu bessern, so meldet sich jetzt daneben die Forderung an, nicht bloß im Interesse der Unternehmer, sondern letzthin im Interesse des Gemeinwohls, zu verhindern, daß das „lange" Seil der Regelung, das die Unternehmer früher nur mittelbar mit ihr verknüpfte, nicht so eng angezogen werde, daß ihnen der Atem benommen wird und sie nicht länger das soziale Amt der Warenerzeugung verrichten können. Man sprach viel und oft mit Recht von dem Mißbrauch ihrer Macht, die ihnen doch nur die Gesellschaft anvertraut hatte. Aber hier steht heute Macht gegen Macht, sie darf auch von der anderen Seite her nicht gemißbraucht werden, der Konstitutionalismus darf nicht zum Despotismus entarten, der, solange die Welt steht, sich schließlich immer als unhaltbar erwiesen hat, woher er auch immer kommen möchte.

Hier macht sich die im allgemeinen Teil erörterte Doppelfunktion des Machtbegriffs geltend. Wie alle volkswirtschaftlichen Erscheinungen zugleich sozial und rein-ökonomisch (produktionstechnisch) bedingt sind, so unterschieden wir auch die Macht als soziale und als natürliche Kategorie. Als soziale Macht bedeutete sie uns die Macht des rechtlichen Besitzes, als Machtverhältnis, das den Besitzern der Produktivkräfte, einschließlich der Arbeitskraft, die Möglichkeit verleiht, einen ihrer Macht entsprechenden Teil der Erzeugnisse magnetisch an sich zu ziehen. Demgegenüber legte die rein-ökonomische Schule den entscheidenden Wert auf die produktive Macht, die ihnen aus der wirtschaftlich-technischen Bedeutung der besessenen Güter, als „Naturdingen" nach Maßgabe eines angenommenen, ihnen „zugerechneten Produktionsbeitrages" zukommt. Vielleicht könnte man diesen Unterschied durch die lateinischen Worte potestas und facultas verdeutlichen. Jene enthält das mehr persönliche Moment, die zweite liegt mehr in den Dingen. Trotz der für die sozialökonomische Betrachtung unbestreitbaren logischen Priorität der Macht in ersterem verkannten wir keineswegs ihre Bedeutung in letzterem Sinne, die „Macht" der technischen Produktivkräfte, und als solche ist sie für die Beteiligungsfrage besonders oft verkannt worden.

Hier rollt sich noch einmal das ganze Problem auf, welches das organische Verhältnis der beiden volkswirtschaftlichen Hauptfunktionen zum Gegenstand hat, das Verhältnis von Produktion und Verteilung in ihren einander bedingenden Wechselbeziehungen als zusammenhängender Glieder, die durch das gemeinsame Band des obersten Sozialzwecks zusammengehalten werden. Aus letzterem Grunde ist die schroffe Gegenüberstellung unhaltbar, wie sie sich in den Worten Mills ausspricht: „Die Gesellschaft kann die Verteilung des Vermögens (als das Werk menschlicher Anordnung) beliebig solchen Regeln unterworfen, die sie für die besten hält. . . ." (Principles Buch II Kap. I S. 2.) Mit Verlaub, das kann sie nicht, das darf sie nicht bei Strafe ihres Untergangs. Es ist ein irreführender Gedanke, mit dem Mill seinen Satz einleitet, daß „von den beiden großen Gebieten der Volkswirtschaft — der Produktion und der Verteilung — es die letzte allein ist, mit der die Erwägung des Werts zu tun hat". Die Produktion hat es im Gegenteil gar sehr mit dem Werte zu tun. Der Wert bildet die Brücke, die Produktion und Verteilung verbindet. Es kommt deshalb Rodbertus der Wahrheit schon nahe, wenn er den Wert als das medium der Verteilung bezeichnet.

Die volle Wahrheit besteht aber in der weiteren Erkenntnis, daß die sozialen Produktions- und Verteilungsverhältnisse in unserem arbeits- und besitzteiligen Wirtschaftszustande erst durch den einheitlichen Gesamtzweck aller Volkswirtschaft ihr Gepräge erhalten. Produktion und Verteilung vollziehen sich in einem Guß. Schon jeder einzelne Akt des ganzen Wirtschaftslebens ist, wie man nicht unzutreffend gesagt hat, ein Akt der Produktion und Verteilung zugleich. Alle Produktion wird von Hause aus so geleitet, daß sie die sozialbedingten Abfindungen an Lohn und Gewinn gewährleistet. Die Verteilung ist nichts äußerlich Hinzukommendes, sie ist nur ein innerliches Moment. Es gibt kein besonderes Verteilungsproblem, es ist ein Zopf der alten Lehrbücher, das ganze System der Wirtschaftslehre in den abgesonderten Teilen: Produktion, Verteilung und drittens auch noch in dem von der Konsumtion handelnden Teil darzustellen. Jedenfalls sind die ersteren beiden Bestandteile für sich gar nicht zu verstehen, ihre Gegenüberstellung verführt zur Isolierung lebensfremder und irreführender Sondergruppen von Erscheinungen. Logischerweise sollte die Antithese überhaupt nicht heißen: Produktion — Verteilung, sondern höchstens — aber auch das mit aller Reserve: Produktion — Konsumtion.

Die Reserve ist deshalb am Platze, damit der Versuchung widerstanden werde, auch den Konsumtionsmomenten ähnlich wie denen der Verteilung eine autarke Stellung im Systeme zu vindizieren. Eine solche Versuchung liegt nahe. Denn auch die Konsumenten haben sich heute schon vielfach zu machtvollen Verbänden vereinigt, so daß man Ansätze dafür beobachten kann, die Lösung der ganzen sozialen Frage von der Konsumtionsseite aus durch entsprechende Organisationen ins Auge zu fassen. Bramstedt gibt in seiner Abhandlung folgenden Satz eines anderen Schriftstellers wieder: „Soziale Produktion ist nur auf Grundlage eines organisierten Konsums möglich." Aber dieser Satz ist mit Vorsicht zu genießen. Zwar läuft alle Produktion letzten Endes auf den Konsumtionszweck hinaus, er kann sich aber nicht post festum verwirklichen, er ist — und damit teilt er eine Eigenschaft der „Verteilungszwecke" — den Produktionszwecken immanent. Der zitierte Satz bedurfte also mindestens der Ergänzung durch einen anderen Satz: Soziale Konsumtion ist nur auf Grundlage organisierter Produktion möglich, das heißt: die Produktion muß auf allen ihren Stufen so vor sich gehen, daß die in den zu zahlenden oder zu berechnenden Abfindungen antizipierten Verteilungs- und Konsumtionswerte gesichert sind. Der organisierte Konsum, sagt Bramstedt, ist der Inhalt des verbrauchsgenossenschaftlichen Gedankens. Aber dieser dringt m. E. nicht bis zum Produktionsgebiet vor, es ist, glaube ich, eine Illusion, von der organisierten Konsumtion aus auch nur mittelbar zur sozialorganisierten Produktion zu gelangen, ich halte sie dafür deshalb nicht geeignet, weil sie, trotz aller ihrer Bedeutung an sich, doch nur eine partielle Institution bleiben würde, die in ihrem beschränkten Wirkungsbereiche mit jedem beliebigen System vereinbar ist, ebensogut mit der privatwirtschaftlich geordneten Produktionsweise, der sich heute die Konsumgenossenschaften angliedern, wie mit einer sozialistischen, die sich auf der Vergesellschaftung der Produktionsmittel aufbaut. Es ist auch nicht einzusehen, weshalb Bramstedt a. a. O. S. 1, die Frage der Beteiligung der Arbeiter am Ertrage der Unternehmung mit dem gebrauchsgenossenschaftlichen Gedanken in so nahe Beziehung bringt, während er sie doch gleichzeitig als eine angestrebte „beschränktere" Lösung der Forderung nach Kollektivierung der Produktionsmittel bezeichnet. Aber ich gebe zu, daß hinter dieser vielleicht anfechtbaren Dialektik sachlich der ganz richtige Gedanke der Einheit von Produktion und Verteilung steht, die Frage der Beteiligung der Arbeiter ist eine Produktions-, Verteilungs- und Konsumtionsfrage zugleich. Tatsächlich wird sie dann auch in den von Bramstedt weiterhin erörterten Vorschlägen als eine solche behandelt, besonders aber als eine Doppelfrage der Verteilung und der Produktion, deren beider Elemente sich gar nicht voneinander trennen lassen.

Die Philosophie ist eine Wissenschaft der letzten Prinzipien, es kann deshalb auch nicht Aufgabe der Wirtschaftsphilosophie sein, in das Detail technischer Einzelfragen einzugehen oder gar eigene Rezepte an Stelle der bisher vorgebrachten zu setzen. Sie wahrt ihren Wert und ihre Würde, wenn sie objektiv und parteilos über dem Getriebe der Meinungen steht. Ihr liegt nur die Ausarbeitung allgemeinster Grundsätze ob; je weniger und je allgemeiner sie sind, desto mehr haben sie Anspruch auf Beachtung, desto mehr können sie überzeugen. Die wenigen, aber durchgreifenden Grundsätze, die sich uns aus dem begrifflichen Wesen gesellschaftlicher Wirtschaft von selbst ergaben, leiteten sich letzthin sämtlich aus einem sie alle beherrschenden Hauptprinzip ab, dem organischen Verhältnisse des Individuums zur Gesellschaft, beide in einer Einheit zusammengefaßt. Von den Zwischengliedern zwischen beiden erkannten wir als deren wichtigste die „Zellen" der Volkswirtschaft: die Unternehmungen in ihrem Einzelbetrieb und in ihrem Zusammenwirken untereinander. In ihnen spielt sich auch das spezifisch Ökonomische ab, das sie von den übrigen gesellschaftlichen und politischen Gruppen- und Teilgebilden abhebt: die Produktion als Mittel der materiellen Bedürfnisbefriedigung. Aber sie produzieren nicht unmittelbar für den eigenen Bedarf und auch nicht bloß mit Mitteln der Erzeugung, die sie selber geschaffen haben; als bloße Zellen der arbeits- und genußteiligen Gemeinschaft müssen sie sich als Bestandteile in den größeren

Organismus der Volkswirtschaft einfügen und deren Zwecke miterfüllen; sie sind wie alle Zellen, gebend und empfangend zugleich. Als „Monaden" der größeren Monade, der Volkswirtschaft, haben sie recht große Fenster und Türen, durch welche sich die hin- und hergehende Verbindung mit jener vollzieht. Ob und wieweit sich die Beteiligungsvorschläge dieses Zusammenhanges zwischen Teil und Ganzem immer bewußt sind, das ist nun der Gegenstand unserer kritischen Prüfung, das ist die große und entscheidende Frage, wenn man ihr nicht vom engen, privatwirtschaftlichen, sondern vom übergeordneten sozialökonomischen Standpunkte aus näher tritt.

Wir unterscheiden dabei die Vorschläge auf Gewinnbeteiligung von den weitergehenden, welche einen Anteil am Eigentum des Betriebes fordern und zwar entweder durch „Kapitalisierung der Arbeitskraft" oder durch die Einführung von Veranstaltungen, wie besonders denjenigen, welche den Arbeitern ihren Anteil am Betriebe durch ihnen zu gewährende Kleinaktien sichern wollen. Schon die auf bloße Gewinnbeteiligung gerichteten Vorschläge wollen in grundsätzlicher Würdigung des organischen Verhältnisses zwischen Individual- und Sozialprinzip den „Individualsozialismus" in die Zellen der Volkswirtschaft hineintragen, sie wollen schon in den Einzelbetrieben die beiden Funktionen der Produktion und der Verteilung in eine harmonische Beziehung setzen. Doch hält sich die Gewinnbeteiligung streng in dem engeren Rahmen, der ihr durch die Sonderexistenz und die Eigenart des Betriebes sowie ihres erzielten Sondergewinns gezogen ist. Sie will grundsätzlich nur eine Korrektur der bestehenden Lohnverhältnisse vornehmen, sie will nicht wie die weitergehenden Beteiligungsvorschläge eine besondere Unternehmungsform, ein neues System schaffen, es soll lediglich der feste Lohn durch einen Anteil am Gewinn der Unternehmung ergänzt werden, dies allerdings schon auf Grund besonderer in den Arbeitsvertrag aufzunehmender Bedingungen. Es wird erwartet, daß dadurch, trotz der qualitativ verschiedenen und an sich ungleichartigen Tätigkeiten der Arbeiter und Unternehmer, das dennoch vorhandene enge Gegenseitigkeitsverhältnis zwischen beiden harmonischer ausgestaltet werde. Man hofft damit das allerlei Gute zu erreichen, was seit langer Zeit allen sozialen Reformgedanken vorgeschwebt hat, die Überwindung des „ehernen" Lohngesetzes, den friedlichen Ausgleich des Interessengegensatzes beider Klassen durch eine unmittelbarste Interessengemeinschaft, innerhalb deren dann das freie Spiel der Kräfte und der gesunde Egoismus beider Parteien alles von selbst zum Besten wendet. Besonders aber soll dadurch dem Arbeiter der Ansporn gegeben werden, durch eigene Kraft und Tätigkeit an der Hebung seiner wirtschaftlichen und sozialen Lage erfolgreich mit arbeiten zu können (Bramstedt in Wiedergabe Grunerscher Gedanken, a. a. O. S. 4ff.).

Dagegen überschreiten die zweitgenannten Vorschläge die engeren Grenzen der ersten durchaus. Es soll dem „Arbeitnehmer die Möglichkeit gegeben werden, Miteigentümer, Mitunternehmer zu werden. Dem Einzelnen soll in recht klar umschriebener Form sein Eigentum gegeben werden, das er ein Interesse hat, durch seine Arbeit zu mehren. Das individuelle Eigentum am Ganzen als Hebel zur Entfaltung der sozialen Energie für das Ganze. Eine neue Lösung des alten Suum cuique!" (a. a. O. S. 23).

Unsere Kritik wendet sich zuerst dem Gewinnbeteiligungsproblem zu. Die zu überwindende Klippe dieses Problems, seine große *crux*, scheint gerade in der schon oben angedeuteten Schwierigkeit zu liegen, die richtige Stellung des Betriebes und der an ihm Beteiligten zum *Ganzen* der Volkswirtschaft zu gewinnen, sie besteht in der Überwindung des kürzlich (anläßlich der Erörterung des Betriebsrätegesetzes) so bezeichneten „Betriebsegoismus". Hier stoßen zwei geradezu als divergierende Weltanschauungen zu bezeichnende Ansichten aufeinander, die althergebrachte, die man wohl auch mit dem tadelnden Ausdrucke: Betriebs*patriarchialismus* treffen wollte, und andererseits der zum Sozialismus hin gewendete Solidaritätsgedanke, der die Unternehmer- und die Arbeitnehmerschaft der ganzen Nation je als zwei sich antagonistisch gegenüberstehende Interessengemeinschaften erfaßt. Diesem Widerstreit beider entgegengesetzten Anschauungen begegnen wir auf Schritt und Tritt. Es stehen sich entgegen einerseits die Bestrebungen, die eine Lösung der Arbeiterfrage von der Machtentfaltung umfassender Zwangsorganisationen und Koalitionen — wie z. B. der Gewerkschaften auf Grund des kollektiven Tarifvertragswesens, von Streiks usw. — und gar vom direkten Eingriff des Staates erwarten, andererseits vorgeschlagene Regelungen vom allbewährten und sicheren Boden des privatwirtschaftlichen Einzelbetriebes aus.

In letzterem Sinne nehmen die Vertreter der Gewinnbeteiligung oft eine recht ausgeprägte Stellung ein. Wir treffen da z. B. auf den bezeichnenden Satz: „Da (!) weder die Machtentfaltung der Koalitionen als das Mittel zur gerechten und dauerverbürgenden Lohnregulierung angesprochen werden kann, noch die Schiedsgerichte und Einigungsämter eine hinreichende Gewähr für eine friedliche Entwicklung bieten, müssen andere (!) Mittel zur Versöhnung der im Lohnkampf aufeinanderstoßenden Gegensätze gesucht werden; und (!) als solches soll die arbeitsvertragliche Beteiligung am Reinertrage dienen. . . . Daher lautet die Frage nicht: Beteiligung oder Nichtbeteiligung der Arbeiter am Unternehmungsgewinn, sondern vielmehr: Beteiligung durch Lohnkampf und Zwang oder (!) aber durch Verständigung und Vertrag" (*Bramstedt* a. a. O. S. 4, auch hier in Wiedergabe *Gruner*scher Leitsätze). Doch folgt schon auf der nächsten Seite der Satz: „Dabei (!) bleiben Koalitionsrecht und Arbeiterorganisationen *unangetastet*; sie sollen durch die Arbeitergewinnbeteiligung weder *ausgeschaltet noch zurückgedrängt* werden. Es wäre sogar ein verhängnisvoller Fehler, die Arbeitergewinnbeteiligung als *Ersatz* für die Arbeiterorganisationen zu betrachten und etwa durch sie eine Loslösung der Arbeiter von ihrer Koalition zu erwarten. — Wo man in der Praxis diesen fundamentalen Fehler begangen hat, ist die Gewinnbeteiligung stets gescheitert. Ohne Zweifel bilden starke Arbeiterorganisationen eine Garantie dafür, daß der Arbeiterstand vor einem willkürlichen Lohndrucke bewahrt bleibt, daß ihm der durch Angebot und Nachfrage ermöglichte Anteil am Produktionsgewinne zufällt; und diese Garantie soll neben der Gewinnbeteiligung ungeschwächt bestehen und wirken."

Wie reimt sich der erstere Satz, nach dem die Koalitionen und Zwangsorganisationen durch die Gewinnbeteiligung gewissermaßen überflüssig gemacht werden sollen, mit den letzteren Sätzen zusammen, wonach der Gewinnbeteiligung nur die Rolle zugewiesen wird, eine Lücke ergänzend auszufüllen, welche die Organisationen *übrig* lassen? Ich kann mir dies nicht anders erklären, als daß althergebrachte durch die inzwischen mit ganzer Wucht hervorgetretenen *neuen* Ansichten sozialer und sozialistischer Richtung nunmehr doch im Kerne *erschüttert* worden sind. Man versucht in gutgemeinter Absicht sie beide *nachträglich* in einen organischen Zusammenhang zu bringen. Es erweckt den Eindruck, als ob bei den Vertretern der Gewinnbeteiligung in ihrem eigenen Innern nicht immer der Kampf zwischen den alten Gedanken und dem neuen Zuge der Zeit recht *ausgetragen*, es scheint, als ob man mit dem „Umlernen" nicht ganz fertig geworden sei.

So wohnen z. B. (S. 5) folgende Gedanken friedlich beieinander. Erstens: „Dabei kann dem am Gewinne beteiligten Arbeitern keineswegs geraten werden, die Waffen der Koalition aus der Hand zu geben; denn starke Arbeiterorganisationen sind geradezu eine Voraussetzung für die Gewinnbeteiligung, weil sie die Sicherheit bieten, daß den Arbeitern der Gewinnanteil nicht durch Herabdrückung der festen Lohnsätze wieder genommen werde." Aber die Fortsetzung scheint doch unmittelbar in das Gegenteil zu leiten: „Der Kampf mit Macht- und Zwangsmitteln wird dann (!) nur die *ultima ratio* sein, wenn (!) die Gewinnbeteiligung versagt. Erweist sie sich aber als wirksam zur Hebung und Hochhaltung der Löhne, dann (!) werden Lohnkämpfe zwischen den Arbeiter- und Unternehmerorganisationen zweck- und gegenstandslos sein." Also wiederum *einerseits*: die Gewinnbeteiligung ist nur eine wertvolle *Zutat* zur gewerkschaftlichen Allgemeinregelung, und *andererseits* doch: der Kampf mit Macht- und Zwangsmitteln stellt nur eine Aushilfe für den *Fall* dar, wenn die Gewinnbeteiligung *versagt*; und dann doch wieder gar (S. 7): „Darum hält *Gruner* eine Zeit, in der infolge heftigster sozialer Kämpfe die Leidenschaften aufs äußerste gesteigert sind, für die Einführung der Gewinnbeteiligung nicht (!) für geeignet." Damit *nähert* man sich aber den unentwegten Vertretern des *reinen* Sozialismus, deren Urteil dahin geht, daß „eine Weltanschauung, wie sie der Sozialismus darstellt, durch so kleinliche (!) Mittel nicht aus der Welt zu schaffen". (Entnommen aus dem Organ des Verbandes der Fabrikarbeiter Deutschlands, „Der Proletarier", zu vergl. *Bramstedt* a. a. O. S. 31.) Der Unterschied ist nur, daß das, was *Gruner zurzeit* für aussichtslos hält, in jenem Urteil *ohne Einschränkung* verworfen wird.

Dabei bezieht sich der Ausspruch im „Proletarier" keineswegs bloß auf die Gewinnbeteiligung, sondern auf die nun zu betrachtenden durchgreifenden Vorschläge, die auf Gewährung eines Anteils am *Eigentum* des Betriebes gehen, er verwirft *auch sie* als „kleinliche Mittel", trotz des in ihnen hervortretenden Radikalismus. Wir gehen in das Einzelne dieser Vorschläge nicht ein, für unsere Untersuchung interessieren nur die allgemeinen Grundsätze, die in ihnen zum Ausdruck kommen. Sie unterscheiden sich von den Grundsätzen, die den Gewinnbeteiligungsvorschlägen zugrunde liegen, trotz der erheblichen praktischen Abweichungen von ihnen, nur im *Maße*, sie gehen nur energischer auf das Ziel los, wenn sie durch die *Arbeiteraktie* oder durch die Kapitalisierung der in den Betrieb eingelegten Arbeitskraft die Gleichberechtigung von Kapital und Arbeit verwirklichen wollen. Ein ähnliches Ziel verfolgen, wenn auch nicht auf einem so durchgreifenden Wege, die Vorschläge auf Ausgabe von *Kleinaktien*, wodurch die Arbeiter zu Aktionären des Betriebes ebensogut wie die Inhaber bisher gesetzlich nur zugelassener größerer Aktienanteile werden könnten. Über die Einzelheiten ist auf *Bramstedt* a. a. O. S. 23—32 zu verweisen.

Aber all diese sich von Tag zu Tage unheimlich mehrenden Rezepte, von der vorgeschlagenen harmloseren Gewinnbeteiligung ab bis zur Überantwortung des Eigentums am Betriebe, all diese sich gegenseitig bekämpfenden und aufhebenden, teilweise recht wenig grundsätzlich und praktisch ausgearbeiteten Ideengänge, in einem Hauptprinzip begegnen sie sich samt und sonders, sie wollen — wenn auch oft mit unzureichenden Mitteln — einen Ausgleich, sie wollen

trotz des nicht zu bestreitenden, immer schärfer hervortretenden Gegensatzes von Kapital und Arbeit das dennoch vorhandene oder doch zu fördernde solidaristische Moment zu größerer Geltung bringen, sie alle treffen mehr oder minder, das Ziel erreichend oder es überschießend, mit dem von uns herausgearbeiteten Postulate einer Versöhnung des nun einmal in einer darüber stehenden Einheit verbundenen Individual- und Sozialprinzips zusammen.

„Alle Glieder des ökonomisch-sozialen Organismus eines Volkes," so drückt Bramstedt (S. 11) denselben Gedanken aus, „sind durch natürliche Solidarität miteinander verbunden; insbesondere gilt dies für die Beziehungen der Volksgruppen zueinander bei ihrer in der Teilung gemeinschaftlichen Arbeit zur Befriedigung des Volksbedarfes. Das solidaristische Prinzip belebt demgemäß die Beziehungen der sozialen Gruppen der Arbeitgeber und Arbeitnehmer ebenso wie der Gegensatz; und zwar ist es diesem übergeordnet; denn erst in dem Gesamterzeugnisse des Volkes zur Befriedigung seines Bedarfes findet die Arbeit der einzelnen ihr Ziel." In diesen Worten sind zu großem Teile die von uns oben aufgestellten Grundsätze berücksichtigt: der durch die praktische Regelung zu überbrückende Gegensatz, der sich in der von Kant charakterisierten Antinomie der „ungeselligen Geselligkeit" äußert, ferner der grundsätzlich niemals endgültig zu beseitigende, vielmehr in den Dienst der Gemeinschaft zu stellende „Antagonismus" der Interessen, das sie verbindende Einheitsprinzip, welches das Wesen aller „Gemeinschaft" ausmacht, und endlich, wie Bramstedt sagt „die Neubelebung der Arbeit der Arbeiter und Angestellten durch den Eigennutz, jenen der menschlichen Natur wesenseigenen Faktor, jene unermeßliche Triebkraft. . . . Gelingt es, diese Triebkraft durch die praktische Gestaltung des solidaristischen Prinzips im Arbeitsvertrage in die Millionen schaffender Hände überzuleiten, so wird die Folge eine steigende Produktivität unserer gesamten Arbeit sein. Steigende Produktivität bedeutet steigenden Ertrag, aber nunmehr steigenden Ertrag aller in der Erzeugung tätigen menschlichen Arbeitskräfte, von dem immer neue Energie ausgeht, die wiederum die Millionen schaffender Köpfe und Hände immer neu belebt. Steigende Produktivität, steigender Ertrag, steigende Arbeitsenergie als Kreis der sich immerfort treibenden Kräfte (a. a. O. S. 11).

18. Die Lösung des Beteiligungsproblems.

Die für unser Problem von der Sozialphilosophie zu lösende Aufgabe ist die Klarlegung der grundsätzlichen Allgemeinbeziehungen der Einzelbetriebe im Rahmen des volkswirtschaftlichen Ganzen. Wie die Gesellschaft überhaupt — nicht der Zeit nach, wohl aber bei einer systematischen Betrachtung des Gegebenen — das Frühere, das logische prius bedeutet, so kommt dem gesellschaftswirtschaftlichen Gesamtplane die Priorität vor den Zwecken der Einzelbetriebe und denen der in ihnen verbundenen Individuen zu, der Arbeitgeber sowohl wie der Arbeitnehmer; das Wesen der Glieder ist durch das Wesen der großen Gemeinschaft bedingt und bestimmt: Wie es nur „soziale Individuen", so gibt es auch nur sozialverbundene Betriebe, die ihre Funktionen nach Maßgabe des volkswirtschaftlichen Gesamtplanes zu erfüllen haben. Ebenso wie wir das isolierte Individuum als eine abstrahierende Fiktion erkannten, so steht es um den isoliert gedachten Betrieb, um seinen technisch arbeitsteiligen Anteil an der Gesamtproduktion wie an der „Verteilung" des Gesamterzeugnisses der Nation, also sowohl vom Gesichtspunkte der natürlichen wie der sozialen Kategorie aus betrachtet. Die gesamte Volkswirtschaft ist danach schon im Prinzip eine „Anteils-", eine „Beteiligungs"-Wirtschaft in diesem doppelten Sinne. Damit sind wir wiederum an einen neuen Allgemeinbegriff gelangt, zu einem philosophischen An-sich; und alle einzelnen, noch sehr voneinander ab-

weichenden Beteiligungsvorschläge haben nur Unterarten dieses großen volkswirtschaftlichen Beteiligungssystems zum Gegenstande. Wir haben damit auch hier wieder die Brücke zur Berührung, Ausgleichung und etwaigen Versöhnung der scheinbar unüberbrückbaren Gegensätze gewonnen. Alle einzelnen Beteiligungsvorschläge treffen in letzter Linie in der gleichen Endidee zusammen. Selbst die sozialistische Wirtschaftsgemeinschaft — und diese besonders — wäre nichts anderes als ein solches großes Beteiligungssystem, sie wäre ein zentral durchgeführtes Beteiligungssystem, das die Individuen und Betriebe „am kurzen Seile" mit sich verbindet, es wäre ein unmittelbar zusammengeknüpftes Beteiligungssystem; ein System der Beteiligung „sans phrase" könnte man es im Marxschen Ausdrucke nennen.

Aber auch die bisher bestehende Wirtschaftsordnung ist nur eine Unterart des „Beteiligungssystems an sich". Sie erstrebt die Beteiligung der Arbeiter wie die der Unternehmer an der Gesamtproduktion und der möglichen Gesamtkonsumtion nur auf anderem, mehr mittelbarem Wege. Ist doch der Arbeitslohn dem praktischen Ziele nach, grundsätzlich nicht anders wie Kapitalgewinn und Bodenrente, nur eine Anweisung auf eine Quote des Nationalprodukts. Sowohl die Größe der angewiesenen Anteile, wie der „dividendus" dieses Nationalprodukts werden einerseits durch die natürliche Produktivität als conditio sine qua non, andererseits aber durch die sozialen Machtverhältnisse bestimmt. Ich sage mit Bedacht: auch die Größe des Nationalprodukts wird durch die Macht- und Verteilungsgesetze mitbestimmt, und zwar in entscheidender Weise. Denn wir erkannten ja, wie sehr Produktion und Verteilung durcheinander organisch bedingt sind; der Nahrungsspielraum, sahen wir, ist kein a priori Bestimmtes und Bestimmendes, seine effektive Ausnutzung und Ausweitung richtet sich nicht nur nach dem derzeitigen technischen Kulturzustande, sondern zuletzt auch nach dem sozialen Stande, nach der Größe der Abfindungen und damit des Verzehrs. Der Umfang der Produktion ist auch durch den Umfang des möglichen Verzehrs bestimmt, das Angebot durch die Nachfrage, durch die verzehrenden „Mäuler" (Ricardo), durch den „Marktmagen", der die Erzeugnisse in sich aufnimmt.

Der Lohn ist eine vom Unternehmer ausgelegte Vorausabfindung, die er durch den Markterlös der Produkte, genau wie den vorauskalkulierten Unternehmer- und Kapitalgewinn, wieder einbringen will. Er und der Arbeiter sind in diesem Sinne nur Partner, also schon „Beteiligte" einer und derselben Produktionsgemeinschaft, sowohl der engeren des Einzelbetriebes oder einer Gruppe von solchen als auch der größeren allumschließenden Gemeinschaft, welche die Volkswirtschaft bildet. Der Arbeiter nimmt insoweit schon heute an den Früchten der vereinigten Arbeit und des vereinigten Kapitals der ganzen Nation „teil". Je nach der Höhe des Lohnes, aber nicht des Geldlohnes, sondern entscheidend nach der Größe des Güterbezuges, den der Arbeiter damit erzielen kann, d. h. des sog. Reallohnes, ist jene „Beteiligung" größer oder kleiner. Der Lohn ist, man erkannte es längst, nicht durch die Höhe irgendeines vorweg gegebenen „Arbeiterlohnfonds" bestimmt und begrenzt, er ist eine höchst variable, historische, eine soziale Kategorie. Ist er entsprechend hoch, geht er über das natürliche oder moralische Existenzminimum hinaus und wird er nicht durch Leichtsinn und Unwirtschaftlichkeit für ein Leben aus der Hand

in den Mund verausgabt, sondern wird davon im Interesse der Familie und ihrer Zukunft gespart und zurückgelegt, so wird er insoweit selbst zu Kapital, das die Gesamtwirtschaft des Volkes mit zu befruchten hilft und an deren Erzeugnis er zusammen mit den Unternehmern „teilnimmt". Nur der niedersten oder vielmehr der niederst gelohnten Arbeiterschicht war dieser Weg oft verschlossen, aber er ist in steigendem Umfange dem betriebsamen und sparenden Arbeiter geöffnet, je höher er auf der hierarchischen Leiter des reichgegliederten „qualifizierten" Arbeitertums emporsteigt. Die letzte Stufe dieser Leiter ragt schon heute bis weit in die Regionen des sog. Mittelstandes hinein, bis nahe an die soziale Stellung des Unternehmers, ja, was das Einkommen betrifft, läßt es das des kleineren Unternehmers nur allzuoft hinter sich.

Die Lage selbst der niedersten Schicht der ungelernten und der nicht qualifizierten Arbeit ist nicht mehr wie in früheren Zeiten, wo ihr noch keine schützenden Ordnungen, keine gesellschaftlichen Organisationen zu Hilfe kamen, eine trost- und aussichtslose, auch diese Schichten schließen sich immer mehr zu gesellschaftlichen Machtvereinen zusammen. Wie sehr sie eine wachsende Teilnahme auch am Kapitalbesitz der Nation, zunächst im kleinen, möglich gemacht haben, zu dieser Erkenntnis gehört ein Blick auf die gewaltige Zunahme des Sparvermögens, an dem keineswegs nur der Mittelstand, sondern auch die kleinen und kleinsten Sparer ihren Teil haben, es genügt ein Blick auf den Besitz der kleinsten Wirtschaften an Aktien, an den Besitz von Geschäftsanteilen bei Produktiv- und Konsumgenossenschaften; auch hat die erfreuliche Teilnahme der kleinen Sparer an der Zeichnung der Kriegsanleihen hierfür den besten Beweis erbracht. Auch die Vorschläge auf Einführung von Arbeitsaktien und Kleinaktionen gehen ja nur auf dasselbe Ziel hinaus, und es wird die vornehmste Aufgabe ruhigerer und ausgeglichener Zeiten sein, die fortschreitende Mehrung des Arbeitereinkommens einem noch höheren Zwecke nutzbar zu machen: der Mehrung des gesamten Volkskapitals. Je mehr der Gewinn der Unternehmer auf all den bekannten Wegen, durch Besteuerung, Erhöhung der Lohnausgaben, Herabsetzung der Arbeitszeit, Unlust zur Arbeit und vieles andere beschnitten und dadurch die Ansammlung neuen Kapitals beeinträchtigt wird, je mehr sich damit das Verhältnis zwischen den Klassen verrückt, desto mehr kann und muß an Stelle der Kapitalansammlungen aus den überschüssigen Geschäftsgewinnen eine solche aus den erhöhten Lohnbezügen stattfinden.

Den arbeitenden Klassen müssen immer mehr „Möglichkeiten der Kapitalanlage eröffnet werden, die einen stärkeren psychologischen Anreiz zur Kapitalbildung auslösen, . . . und gelingt es uns . . . (dadurch) einen innigen Konnex der breiten Bevölkerungsschichten mit dem allgemeinen wirtschaftlichen Gedeihen des Landes herzustellen, dann werden so widersinnige Streiks, wie sie seit der Revolution an der Tagesordnung sind, zur Unmöglichkeit. . . . Dann wird der Arbeiter sich in höherem Maße als bisher mitverantwortlich am Gedeihen des ganzen Unternehmens fühlen. . . . So ergibt sich die Möglichkeit, die mit der Geldentwertung zusammenhängende Verschiebung der Einkommensverteilung, die die Kapitalbildung an sich beeinträchtigen würde, doch zu erhöhter Kapitalbildung wieder auszunützen".

Solche Worte — sie rühren von Dalberg her, zu vgl. Bramstedt a. a. O. S. 27 — haben nicht nur für den von Dalberg aufgestellten besonderen Vorschlag, der auf die Schaffung von Kleinaktien geht, ihre Bedeutung, es muß dasselbe Ziel ganz allgemein durch Anwendung aller erdenklichen großen und kleinen Mittel in Angriff genommen

werden. Das Kapital darf der Arbeit nicht mehr als ein fremder, feindlicher Besitz gegenüberstehen, alles und jedes Kapital muß auch dem Wohle des Arbeiters dienen, und der Arbeiter wird und muß zu der Erkenntnis durchdringen, daß das Volkskapital auch dann „sein" Kapital ist, wenn der rechtliche Besitz desselben sich auch in fremden Händen befindet, daß es daher auch dann nicht nur fremden Personen, sondern vornehmlich seinem eigenen Wohle, dem Wohle der ganzen Arbeiterschaft, dem Gedeihen der ganzen Volkswirtschaft dienstbar ist. Der Arbeiter muß einsehen, daß er sich in diesem Sinne als einen Teilnehmer am Volkskapital fühlen, ja sich selbst als „Kapitalist", im weitesten Sinne des Wortes, nennen darf. Das Kapital gehört der ganzen Nation, es ist keine ausschließliche Einkommensquelle für bevorzugte Klassen.

Für diese Allgemeinbedeutung des Kapitals in jeder Wirtschaftsordnung — ich nannte es das Kapital an sich — hat selbst ein Sozialist vom radikalsten Flügel — K. Liebknecht! — einen treffenden Ausdruck geprägt. Ich weise hierüber auf einen vor kurzem im Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik veröffentlichten Artikel über den Nachlaß einer Schrift dieses unglückseligen und bedauerungswürdigen Mannes hin, worin er auch einen von Marx recht abweichenden Standpunkt über die Arbeitskostentheorie verteidigt und zwar in einer so energischen Weise, wie es kaum von einem Sozialisten zu erwarten war. Liebknecht also stellt für das gesellschaftliche Kapital den Begriff des „Feudums" auf. Er will damit ebenfalls das Verhältnis der Individuen zum Volkskapital treffen, an dem sie selbstredend nie und nimmer ein unmittelbares Eigentum haben können. Was aber Liebknecht, wie die übrigen Vertreter des „reinen" Sozialismus meistens, nicht hinreichend beachtet, ist, daß zu jedem „Feudum" auch ein Allod gehört. Das Wesen und der zeitliche Wert des Lehnwesens bestand in dem innigen Treuverhältnis zwischen Feudalherrn und Lehnsmann. In ihm hatte das Verhältnis zwischen Individual- und Sozialprinzip, den damaligen Erfordernissen des Zeitalters entsprechend, in so harmonischer Weise seinen Ausdruck gefunden, daß es imstande war, das politische und wirtschaftliche Bedürfnis ganzer Jahrhunderte zu befriedigen. Aus diesem germanischen Gemeinschaftssinn heraus erklären sich, nach dem Versagen des Liberalismus, vielleicht auch die reaktionären Strömungen des romantischen Zeitalters für zunftmäßige, nur auf moderner Basis gedachte zunftmäßige Verbindungen des Handwerkerstandes und anderer Berufsgruppen, es sprach sich in ihnen die unauslöschliche Sehnsucht der Rückkehr zum altdeutschen Gemeinschaftsgedanken aus, den der rücksichtslose Eingriff des rezipierten fremden Rechtes für lange Zeit zurückgedrängt hatte. So sucht man auch heute das verlorene Glück durch Wiederaufnahme des Gemeinschaftsgedankens in irgendeiner neuen Form wiederzufinden. Ich glaube, dies ist der tiefste, ideale Grund für das machtvolle Hervortreten auch der sozialistischen Bestrebungen. Man sucht nach einem neuen gemeinpolitischen und gemeinwirtschaftlichen Zusammenhalt, darin liegt der Ungestüm der heutigen Sturm- und Drangperiode des Sozialismus begründet, es liegt darin hauptsächlich die revolutionäre Wendung in der sozialen Frage. Sie ist in ein ganz neues Stadium getreten, wenn sie sich als solche freilich schon vorher, nur in anderen Formen und Bestrebungen, immer geltend machte.

Die Auseinandersetzung zwischen Allod und Feudum, das ist

auch der Kern des Problems über das Verhältnis von Arbeit und Kapital, und zwar nicht nur zwischen Individuum und dem Abstraktum Gesellschaft, sondern vor allem zwischen dem Individuum und der Zwischenwelt des Betriebes. Auch der Betrieb ist ein Feudum, nicht ein Allod des Individuums, weder des Einzelarbeiters noch des Einzelunternehmers. Sie sind alle beide nur Lehnsleute im Dienste der Gesellschaft, sie können beide nicht Eigentümer am Betriebe in der formaljuristischen Bedeutung sein oder werden. Sowohl das Eigentum des Arbeiters an seiner Arbeitskraft, als auch das Eigentum des Unternehmers am Betriebskapital ist ein von der Gesellschaft delegiertes Amt, nicht ein Eigentum im Besitze, ein Eigentum in der befriedigten Ruhe des Habens, sie sind, wie wir sahen, eine Aufgabe, ein Eigentum für etwas, ein Eigentum, das täglich erworben werden muß. Wie der Arbeiter in keiner Gesellschaftsordnung jemals das unmittelbare Produkt seiner Arbeit haben kann, so genießt auch der Unternehmer nie das unmittelbare Produkt, das sein Betrieb geschaffen. Sie schöpfen beide aus dem großen, in arbeitsteiliger Gemeinschaft des ganzen Volkes gewonnenen Güterreservoir, zu dessen Schaffung sie vorher ihren Anteil in der Gestalt der ausübenden und führenden Leistungen hineingeworfen haben. Auch der einzelne Betrieb, dem sie Fleiß und Mühe gewidmet, ist nur ein kleines Glied der großen Kette, ein Zwischenspiel, eine Episode, ein Tropfen im großen Meere des volkswirtschaftlichen Getriebes. Von der Gesellschaft kommt alles, zum Dienste für die Gesellschaft strebt alles zurück. Was Arbeiter und Unternehmer ihr eigen nennen, ihre Arbeitskraft und ihr Kapital, sie sind beide Feudum und Allod zugleich, es ist ihr „Vermögen" im vieldeutigen Sinne des Worts. Vermögen ist das, wodurch der Mensch etwas „vermag", die Arbeitskraft des Arbeiters ist wie der Kapitalbesitz des Unternehmers auch nur ein „Vermögen wozu", es gibt an, was jedes Glied der Gesellschaft in deren Dienste vermag.

Auch die Arbeitskraft ist Allod und Feudum in einem, das vornehmste Feudum, der vornehmste Teil des gesellschaftlichen Vermögens und das vornehmste Allod. Auch die Arbeit ist, wie das Eigentum ein gesellschaftliches Amt, ein allerwichtigstes Amt, aber zugleich ein Amt auch aus eigenem, wenn auch abgeleitetem Rechte, ein angeborenes, nicht bloß ein mit Rechten verbundenes Amt, das ihnen von Gesellschafts wegen übertragen ist. In der Arbeit im weitesten Sinne, worin auch die Leistung des führenden Unternehmers einbegriffen ist, erkannten wir das letzte Prinzip selbst des Eigentums. Deshalb dürften auch in der Kollektivproduktion eines reinen Sozialstaates die Einzelindividuen nicht zu mechanischen Gliedteilen einer großen Maschine herabgewürdigt werden. Es würde der Sozialismus sonst seinem eigenen Prinzip untreu werden, dem er als Idee seine Entstehung und seine Existenzberechtigung zu verdanken hatte, dem Prinzipe eines Staates der Arbeit und für die Arbeit, für alle Arbeit, die eine nützliche Funktion für das Staatsganze verrichtet. Er dürfte als „individualistischer" Sozialismus nicht das Individuum selbst vergessen. Er dürfte keine Organisation schaffen wollen als ein objektiviertes und selbstherrliches Abstraktionsprodukt, worin die Individuen als seelenlose Schatten untertauchen und untergehen.

Aus individualistischem Denken heraus, sagt Bramstedt, kämpft nicht nur der Unternehmer „um das Individuum" im Arbeitsprozesse. Das ist seine „Not", nein

auch der sozialistische Arbeiter kämpft „um das Individuum" im Arbeitsprozesse. Das ist seine Not. „Beide, Unternehmer und Arbeiter, sehen eine Gefahr. Beide suchen nach einem Auswege. Beide sind durch ihre Not gezwungen und bereit (immer bereit?), Zugeständnisse zu machen. Der individualistische Unternehmer nach der sozialen Seite; der sozialistische Arbeiter in sozialistischer Richtung. Die Not bereitet den Weg. Sie schafft den Willen zum Ausgleich; und dieser führt auf den Boden der sozial-individualistischen Gedankenrichtung" (a. a. O. S. 31, 32).

Soll im sozialistischen Staate das Eigentum an der Arbeitskraft nicht zum „Fremdtum" werden, so müßte auch er, wie der heutige Staat, mit allen Mitteln darauf sinnen, im Arbeiter niemals das Gefühl einer neuen und schlimmeren „Enterbung" aufkommen zu lassen. Es muß dem Individuum die Gewißheit gegeben werden, daß ihm an Stelle eines unmittelbaren Eigentums an den Früchten seiner Arbeit wenigstens ein seiner Einlage an Produktivkraft entsprechender Anteil am Produkte der Gemeinschaft gesichert sei, ein Anteil nicht an einem konkreten Produkte seiner Arbeit, noch weniger ein Anteil an dem konkreten Kapital des Betriebes, in dem er zufällig arbeitet und in dem er nur zu Gaste ist. Denn es ist ein für allemal aus mit dem romantischen Idyll der guten alten Zeit, in welcher, nach Marx, der Produzent mit seinem Arbeitsmittel wie die Schnecke mit ihrem Häuschen verbunden blieb.

Gerade auch die organische Verknüpfung und Abhängigkeit der Einzelbetriebe vom Ganzen der Volkswirtschaft ist es, woraus sich die meisten Schwierigkeiten einer Gewinnbeteiligung ergeben; denn ihr Ziel ist ja ausgesprochenerweise, daß „die Höhe der Arbeitsvergütigung von den Erfolgen eines einzelnen Unternehmens abhängig gemacht werde" (a. a. O. S. 6). Vom sozialorganischen Standpunkte aus erscheint schon die Begründung dieses Vorschlages bedenklich, wenn er lautet: „Denn nur (!) in dieser Verknüpfung des eigenen Vorteils des Arbeiters mit dem Schicksal des einzelnen (!) Unternehmens erhält der Solidaritätsgedanke seine folgerichtige Vermittlung." Dem steht schon einigermaßen die Tatsache des Tarifwesens entgegen, das gerade dem umgekehrten Bestreben seine Entstehung verdankt, der Überwindung des „Betriebsegoismus" durch das solidarische Vorgehen der in möglichst weitem Umfange zusammenzuschließenden Gewerbegruppen. Was der Arbeiterschaft im isolierten Einzelbetriebe niemals gelingen würde, das gelingt ihrer vereinigten Kraft. Einigkeit macht stark. Und auf dieser Solidarität der im Tarif zusammengeschlossenen Gruppen baut sich dann um so leichter die Solidarität der Interessen der gesamten Arbeiterschaft des Landes auf, auf der Gruppensolidarität die Solidarität des ganzen Arbeitertums. Auch schon äußerlich findet sie in gewerkschaftlichen Zentralorganen ihren handgreiflichen Ausdruck. Die Einzelbetriebe werden auch auf diese Weise — ganz abgesehen von dem wachsenden Einfluß der über das ganze Land gehenden Arbeitgeberorganisationen — zu integrierenden Bestandteilen im großen Zweckgefüge der Volkswirtschaft. Wir stecken damit wieder einmal im Sozialismus mitten drinnen. Wie in einer planvoll ausgedachten Maschine die Räder ineinander verzahnt sind, so die Betriebe als Teile des großen Zweckplanes untereinander. Greift dies Räderwerk nicht auf allen Stufen und Abschnitten der Produktionsgemeinschaft harmonisch ineinander, so ergeben sich all die bekannten Schwierigkeiten, welche durch das selbständige Vorgehen und das blinde Darauflosproduzieren der Einzelunternehmungen entstehen (Krisen, Überproduktion, Geschäftsverflauungen und Depressionen aller Art).

Es ergeben sich aus dieser nämlichen unorganischen Zusammenhanglosigkeit der Betriebe auch eine große Zahl von Schwierigkeiten für die Durchführung einer Gewinnbeteiligung. Sie sind längst bekannt und von den Vertretern der Gewinnbeteiligung selbst nicht verkannt worden. Es bewirkt einen tiefen Riß in die Solidarität der Arbeiterschaft, wenn sie sehen muß, daß ihre Beteiligung am Gewinn je nach den verschiedenen Erfolgen im einen Betrieb hoch, im andern niedrig ausfällt oder gar gleich Null wird. Sie hängt in hohem Maße mehr vom Glück und Zufall als von den Leistungen der im Einzelbetriebe beschäftigten Arbeiter und denen des Betriebsleiters ab, sie hängt von dem ominösen Etwas ab, was man mit dem vagen Worte „Konjunktur“ bezeichnet.

Konjunktur nennt man eben alles, was man nicht definieren kann. Es kommt immer mehr darauf an, daß man sich nicht bloß von der Konjunktur beherrschen läßt, sondern daß man sie selbst macht, und die Arbeiter tragen an ihrem Teile wesentlich dazu bei. Denn eine tiefergehende Wert- und Verteilungslehre erbringt ganz von selbst den Beweis dafür, wie sehr ein gleichmäßig hoher Entgelt der Leistungen aller Klassengruppen zur Durchführung und Ermöglichung auch eines gleichmäßigen Ganges des sozialen Produktionsprozesses beitragen muß. Die Arbeiter sind die Träger des großen Massenverzehrs, die Gleichmäßigkeit und Sicherung ihres Lohnbezuges trägt an erster Stelle zur Gleichmäßigkeit des ganzen Geschäftslebens bei. Die Konsumtionsmittel der Arbeiter bilden schon heute den bedeutsamsten Posten des erzeugten und erzeugbaren Nationalprodukts, die ganze Produktion ist auf den Massenkonsum eingestellt. Auch der Profit des Kapitalisten kommt nicht nur aus der wertschaffenden Kraft der Arbeit, sondern ist in gleichem Maße durch ihre, Werte konsumierende, Kaufkraft bedingt. Wehe der Industrie und wehe dem Handel, wenn es ihnen nicht gelingt, die an die Arbeiter fortgegebene Lohnmark von dem Arbeiter als kaufenden Konsumenten wieder zurückzuerhalten (Soz. Kat. S. 330). Überproduktion und Krisen sind die unausbleiblichen Folgen einer mangelhaften Bilanz von Erzeugung und Verzehrung. Und ist die Bilanz nicht im Inlande zu erzielen, so muß sie im Verkehr mit dem Auslande erreicht werden. Daher das ringende Streben der alten Kulturländer und ihrer aufblühenden Industrie in die Weite, das oft genug mit der Waffe verfochten wird, um für die Überproduktion einen ungehinderten Absatz im Auslande zu gewinnen in Ländern, die bisher mit Kapital weniger gesättigt oder in den Künsten der Industrie zurückgeblieben sind. Der Neid und die Eifersucht der konkurrierenden Nationen hat uns den Krieg gebracht. Man wollte sich auf alle Fälle durch Gewährung von Kapitalkredit und durch den Austausch fertiger Industrieerzeugnisse den billigen Bezug von land- und bergwirtschaftlichem Rohprodukt sichern, mag daneben die andere Nation darben oder darüber zugrunde gehen. Wrong or not wrong, my country!

Solange nicht die wirtschaftliche Solidarität unter den Nationen geschaffen — und es wird lange dauern, bis es geschehen — scheint es schon großer Gewinn, wenn die internationale und wenigstens die nationale Solidarität der Arbeiter als Produktenabnehmer eine gewisse Stetigkeit des Lohnbezuges und daß sie damit an ihrem Teile als Konsumenten eine Stetigkeit der Produktion herbeizuführen imstande ist. Hier bezeugt sich wieder die Zusammengehörigkeit des Einzelbetriebes mit dem Ganzen der Volks- und vielleicht auch der Weltwirtschaft. Doch beschränken wir uns, unserer Aufgabe gemäß, ganz auf das Gebiet der ersteren, der Wirtschaft, auf die wir leider immer ausschließlicher noch lange Zeit angewiesen sein werden, auf das Gebiet des Wirtschaftslebens in unseren eigenen Pfählen, von dessen Gedeihen das Wohl und Wehe unserer nächsten Zukunft allererst abhängen wird. Das Wohl unserer eigenen Arbeiter mitbedingt das Gedeihen unseres ganzen Wirtschaftslebens. Das feste Voraus, das der Arbeiter im Lohne erhält, gewährleistet und bestimmt den größten Teil nicht bloß der Nachfrage, sondern damit auch die Möglichkeit des produzierenden Angebots. Die Arbeiter, wenn sie untereinander eine solidarische Masse in der Produktion und der Konsumtion bilden, wirken

ihrerseits auch auf die gleichmäßige Höhe des Gewinns, ihre „Beteiligung“ daran besteht dann nicht darin, daß sie nehmen, was der Einzelbetrieb ihnen zufällig übrig läßt, sie wirken ihrerseits auf die Gleichmäßigkeit des Gewinnbezuges zurück. Sie helfen an der Regelung, nicht nur der Nachfrage, sondern auch des Angebots.

Von diesem organischen Blickpunkte aus ergibt sich die ganze Oberflächlichkeit des Allerweltgesetzes von Angebot und Nachfrage, das dem Laien und leider auch ganzen Schulen der Theoretiker noch immer als der letzte Schluß aller Weisheit erscheint. Ich bin dieser Pseudoweisheit, wo ich nur konnte, in allen meinen Schriften entgegengetreten. Ich will hierher nur eine Stelle daraus hersetzen:

Angebot und Nachfrage sind nur durch ihre sozialorganischen Verursachungen zu erklären, die in ihrer ganzen Gewalt hinter ihnen stehen. Ihre gegebenen Quantitäten sind nur Ergebnis dieser Verursachungen. Fertige Quantitäten gibt es für die volkswirtschaftliche Erklärung nicht, sie sind nicht Grund, nicht primär, sondern sie werden erst geschaffen. Angebot und Nachfrage „regulieren“ nur im Sinne eines automatischen Formalapparates, sie sind nur Geschöpfe, die in Gehorsam den höheren Produktions- und Verteilungszwecken dienstbar sind. Ihre Größe und ihr Umfang ist durch den Zweck des sozialorganischen Getriebes bedingt. Sie sind bloße Summenbegriffe. Es heißt die Sache auf den Kopf stellen, statt der Erklärung der Einzelerträge und ihrer Zusammenaddierung, aus den fertigen Marktbeständen die volkswirtschaftlichen Gesetze abzuleiten, aus der Summe also die Summanden zu erklären. Man vergißt dabei, daß der Summenbegriff des Gesamtprodukts und der Gesamtnachfrage sich erst auf der unterliegenden Grundlage aufbaut, die das Fundament aller volkswirtschaftlichen Theorien bilden sollte. Näheres in meinem „Obj.“, so das ganze Kapitel 6, S. 193—200, ferner die dort angezogenen Ausführungen aus der „S. Kat.“ und dem „Zweck“, dann auch Obj. S. 211 ff., wo die Konsequenzen für unsere ganze Sozialpolitik zu ziehen versucht sind.

Wir fahren danach fort in der Schilderung der Schwierigkeiten, die sich einerseits aus dem Dualismus des Individual- und des Sozialprinzips und andererseits aus ihrer notwendigen Komplementarität für die Gewinnbeteiligung ergeben. Da bei ihr, wie wir sahen, die Höhe des Gewinnanteils vielfach vom Glück und Zufall abhängt, so gewinnt der Arbeiter insoweit, wie man es in allzugroßem Optimismus vorgestellt hat, nicht immer „die frohe Zuversicht, durch eigene Kraft und Tüchtigkeit an der Hebung seiner wirtschaftlichen und moralischen Lage erfolgreich arbeiten zu können“, wenigstens bleibt das für viele, ja der Zahl nach meisten Betriebe eine recht problematische Hoffnung. Der Arbeiter wird sich deshalb zu denjenigen Betrieben hingezogen fühlen, die ihm wenigstens die größten Chancen des „Glückes“ bieten, d. h. im Durchschnitt zu den größeren, reichlicher fundierten und deshalb auch besser verwalteten Betrieben. Das kann dazu beitragen, die ohnehin schon nicht nur drohende, sondern längst eingetretene Aufsaugung der kleineren Betriebe durch immer größere und größte Betriebe zu fördern, ein Ergebnis, das von gewissen Seiten mit Absicht begünstigt, von den anderen Seiten aber als eine zu vermeidende Folge mit Besorgnis betrachtet wird. Die ersteren erhoffen damit einen weiten Schritt zur zentralisierenden Sozialwirtschaft vorwärts zu tun, zur Minderung der Zahl der „Expropriateure“, um diese dann um so leichter expropriieren und die Volkswirtschaft vergesellschaften zu können. Die letzteren sehen hierin eine Verkümmerung, wenn nicht Beseitigung des „Mittelstandes“, in dem sie die Grundlage und den Halt für ein gesundes politisches und wirtschaftliches Gemeinschaftsleben erblicken.

Angesichts dieser Zufälligkeit der tatsächlichen Beteiligung am

Gewinne im Verhältnis des einen zum anderen Betriebe, hat man deshalb auch wohl vorgeschlagen, „daß sämtliche Betriebe bestimmter Gewerbezweige die auf die Gewinnbeteiligung entfallenden Beträge an eine Gewinnbeteiligungsgemeinschaft abführen, und daß von dieser ein Ausgleich für die Arbeitenden vorgenommen", ja, daß zur Beseitigung größerer Ungleichheiten gar noch eine dritte Instanz in Form einer „Reichsgewinnanteilsstelle" geschaffen werde, „die gewisse, eine Höchstgrenze übersteigende Gewinnanteile einzelner Betriebszweige einzuziehen und sie solchen Gewerbezweigen zuzuführen hätte, die unter einer bestimmten Mindestgrenze bleiben". Ein formalistisch-bürokratischer Vorschlag, wobei ein kleinerer Fehler durch einen größeren wieder gutgemacht werden soll! Wozu der Umweg, werden die unentwegten Sozialisten sagen, warum nicht gleich volle Arbeit machen und durch eine kollektive Zwangswirtschaft in einem Zuge erreichen, was auf jenem kompliziert gewundenen Wege nur durch ein neues beamtenmäßig zu verwaltendes Reichs- oder Landesamt zu erzielen wäre. Wir haben schon jetzt hinreichend genug an solchem Flickwerk. Hier sind nur zwei Möglichkeiten denkbar, volle staatliche Zwangswirtschaft mit einem allumfassenden Apparat, den freilich erst ein mühsames Ausprobieren schaffen könnte, oder der nach allen geschichtlichen Erfahrungen sichereren Weg der langsamen organischen Entwicklung aus den gegebenen Verhältnissen heraus, mit Einsatz allerdings einer prinzip- und planmäßigen Reform überall an denjenigen Stellen, wo das „freie Spiel der Kräfte" im sich selbst überlassenen Verkehr sich übernimmt und dem Sozialprinzip ins Gesicht schlägt. Wir glauben die Anpassungsfähigkeit der bestehenden Regelung im Vorangehenden hinreichend begründet zu haben.

Man scheint zu übersehen, daß mit jenen Flickrezepten überdies der ausgesprochene Zweck der ganzen Gewinnbeteiligung gründlich vereitelt werden würde; denn er geht doch gerade auf die „unmittelbare Verknüpfung des Arbeiters mit dem Schicksal des einzelnen Unternehmens". Das Walten des Zufalls, so hat man denn auch treffend eingewendet, bliebe, es bliebe die ganze Fülle der unlösbaren Schwierigkeiten des Lohnproblems zurück, und der Streit der Interessen müßte dann „schließlich doch durch die wirtschaftliche Macht der Beteiligten, eben durch Lohnkampf, entschieden werden", vorausgesetzt, wie ich meinerseits hinzufüge, wenn nicht, durch Fortbürokratisierung des Gewinnanteils zugunsten einer dem Einzelarbeiter mehr oder weniger fernstehenden Reichs- oder Landeskasse, das Interesse der arbeitenden Einzelindividuen schon vorher ertötet sein möchte. Was in eine fremde Kasse abgeführt wird, ist für das Bewußtsein der Kontribuenten meistens von geringerem Interesse; es soll zwar, wie z. B. die Steuern, schließlich dem Wohle der Einzelnen zugute kommen, aber der Weg dahin ist zu lang und die Einsicht der Beteiligten dazu erfahrungsmäßig zu — kurz. Man will einen schleunigeren, einen sichtbareren und greifbareren Erfolg.

Diese Erwähnung ist es auch, welche die Schwierigkeiten der Gewinnbeteiligung nicht nur für das Verhältnis von Gruppe zu Gruppe, sondern schon für das Verhältnis innerhalb der Einzelbetriebe beleuchtet. Ob in diesen überhaupt ein Gewinnüberschuß am Jahresschlusse zur Verteilung vorhanden ist, bleibt problematisch. Es bleibt eine nur von Fall zu Fall zu entscheidende Frage. Soweit aber ein Überschuß vorhanden ist, wird ihn der Betriebsinhaber zu einem großen

Teile vorweg, zum Ausgleich für magere Geschäftsjahre mit einer Unterbilanz, zurücklegen müssen. Muß er doch auch alle Verluste der Unternehmung tragen, während die Arbeiter nur am Gewinne teilnehmen würden. Ihr Voraus im festen Lohne ist der einzige feste Punkt ihrer Existenz, sie arbeiten nicht wie der Unternehmer in bloßer Hoffnung auf Erlös und Gewinn, die nur zu oft betrogen wird. Der von einer Seite erhobene Einwand (a. a. O. S. 4), daß auch der Arbeiter ein Risiko trägt, insofern „jeder ernstliche, anhaltende Druck auf den Unternehmergewinn die Arbeiter in Mitleidenschaft ziehen und sie infolge der Elastizität der Löhne und der Arbeiterbedürfnisse am ehesten aus ihrer Position drängen" müsse, und daß „die Leiden der Industrie zugleich die Leiden der Industriearbeiter werden", dieser Einwand ist m. E. abwegig, er trifft nicht die hier allein in Rede stehende Beteiligung am vorhandenen Gewinne des Einzelbetriebs. Daß beim Zusammenbruch oder dem zeitlichen Niedergange ganzer, vielleicht vieler Erwerbszweige Unternehmer wie Arbeiter Not leiden, ist eine Tatsache für sich. Man könnte höchstens dadurch Abhilfe in Aussicht nehmen, daß wie für den Unternehmer bei gutem Geschäftsabschluß eine Reserve für die mageren Jahre, so eine gleiche Reserve für den gewinnbeteiligten Arbeiter für den Ausgleich schlechter Jahre zurückzulegen sei. Das wäre allerdings ein unabweisliches Gebot, was aber noch mehr das Interesse des Arbeiters an der ganzen Gewinnbeteiligung herabsetzen würde, da er, wie er nun einmal ist, nur das sieht, was vor Augen liegt.

Es ist von den Vertretern der Gewinnbeteiligten aus gleichem, gutem Grunde empfohlen worden, den ohnehin wegen der veränderlichen Betriebsergebnisse schwankenden Individualanteil hoch genug zu erhalten, damit er für den Arbeiter noch einen irgend bedeutsamen Anreiz gewähren könne, und es spielt das in die öfters erörterte Frage hinein, ob und inwieweit der dem Einzelarbeiter zufallende Gewinnanteil an ihn individuell zur eigenen Verwendung abzuführen, oder ob er kollektiv für die zugunsten aller Gewinnberechtigten bestehenden Wohlfahrtseinrichtungen, Unterstützungs-, Versicherungskassen u. dgl. zu verwenden, oder endlich ob ein gemischtes Verfahren vorzuziehen sei. Es bleibt aber bei den letzten beiden Verwendungsarten die Sorge, den ohnehin infolge des wechselnden Erfolges des Einzelbetriebes schwankenden Individualanteil fortlaufend hoch genug zu erhalten, um für den Arbeiter noch einen irgend ins Gewicht fallenden Anreiz zu gewähren. Über die weiteren Schwierigkeiten, die sich bei der notwendigen vertraglichen Festsetzung der näheren Bestimmungen des Gewinnbeteiligungsmodus bei der Verwaltung, der Bilanzkontrolle usw. herausstellen, ist man sich in der Praxis von jeher klar gewesen.

Man ist sich ferner meistens darüber klar geworden, daß ein unmittelbares Eingreifen des Staates zugunsten einer allgemeinen Einführung des Anteilsystems durch staatlichen Zwang das sicherste Mittel wäre, auf beiden Seiten den guten Willen zur „freudigen, positiven" Mitarbeit bei der Durchführung des Anteilssystems zu vernichten. Was der Staat könnte, das wäre höchstens, „daß er in seiner Eigenschaft als Arbeitgeber durch sein Beispiel und eigene Erprobung in staatlichen Betrieben dem Anteilsystem wertvollste Förderung und Verbreitung zuteil werden lasse", so z. B. im sozialisierten Kohlenbergbau. Mit Recht hebt Gruner hervor (ich zitiere immer nach Bramstedt):

„Ausschlaggebend für eine Ausdehnung der Gewinnbeteiligung in der Privatindustrie wird letzten Endes die Stellung der Unternehmer und Arbeiter sowie der beiderseitigen Verbände (!) zu dieser Frage sein", der gute Wille beider Parteien, darf ich hinzusetzen, und ihr wohlverstandenes Eigeninteresse, soll sich auch hier nicht wieder alle noch so gutgemeinte „Idee blamieren".

Mit Recht ist dabei von der Stellung der beiderseitigen Verbände die Rede. Ich halte das für den entscheidenden Punkt, da heute das Individualinteresse beider, der Arbeiter wie der Unternehmer, immer mehr in dem Kollektivinteresse der Organisationen seinen Ausdruck findet. Mindestens der Arbeiter geht heute mit Leib und Seele in seiner Berufsvereinigung auf. Freilich erkauft er den materiellen und moralischen Halt, der ihm durch diese Verbindung erwächst, durch eine Opferung vielleicht des besten Teils seiner „Persönlichkeit", seiner Initiative und seiner Freiheit. Den Druck, dem er entgehen wollte, den Druck durch den Unternehmer, vertauscht er mit dem oft fühlbareren Drucke, den die Berufsgemeinschaft auf ihn ausübt. Er kann leicht zu einer Art Herdentier herabsinken, zur Art der Vielzuvielen, die, um dem einen Herrn zu entrinnen, sich noch immer der Herrschaft eines noch mächtigeren Gebieters unterworfen haben. Doch ist nun einmal mit dem Zuge der Zeit zu rechnen, die Geschichte kann nicht rückwärts revidiert werden. Es wird nur die Aufgabe sein, dem Einzelnen die ihm als Menschen zukommende Eigenwürde zu bewahren und ihn nicht noch mehr als ehedem zu einem willenlosen Gliede der Gemeinschaft herabwürdigen zu lassen, einer Gemeinschaft, deren Gesetze von der Willkür einer zufällig zusammengewürfelten Majorität gegeben werden, von einer volonté de tous, aber nicht immer von einer volonté général, die den wahren Meinungsgehalt der Vereinigung ausdrückt. Wenn diese innere Reinigung des Gemeinschaftswesens gelingt, wenn in ihm das indispensable Individualprinzip die ihm gebührende Stellung gegenüber den Auswüchsen eines extremen und sich überhebenden Sozialprinzips erobert, dann und erst dann sind die Bedingungen allen gesellschaftlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens erfüllt. Ein Zwang, eine „Nötigung" irdendwelcher Art ist nach unseren Darlegungen im allgemeinen Teil immer erfordert, er gehört zum begrifflichen Bestande einer jeden Gesellschaftsbildung.

Gelingt es jene erforderlichen Kautelen zur Rettung des Individuums praktisch zu schaffen, so dürften Berufsorganisationen mit all ihrem legitimen Zwange keinem Bedenken mehr unterliegen. Die Freiheit des Individuums wird und muß sich auf die Dauer durchsetzen, denn sie ist ein Gebot der menschlichen Vernunft, ein ewiges Erfordernis der Natur, die immer „idem recurret". Die notwendig gewordene Rückwärtsrevidierung der despotischen Verfassung des russischen Sowjetszwanges gibt uns da einen erneuten Beleg für diese uralte Wahrheit, zu vgl. Karl Diehls Ausführungen in: „Die Diktatur des Proletariats und des Rätesystems", Jena, Verlag von Gustav Fischer, 1920.

Auf der anderen Seite erleidet aber auch das Sozialprinzip durch die mehr individualistisch gerichtete Gewinnbeteiligung keine Not. „Die frühere Ablehnung der Gewinnbeteiligung ist heute gegenstandslos geworden." Die Befürchtung, daß durch sie eine allzu große Fesselung des Arbeiters an den Betrieb und seine Ausnutzung für das private Interesse des Unternehmers herbeigeführt werden könnte, daß der Arbeiter dadurch für die Bestrebungen seiner Berufsvereinigungen verloren sei — und eine große Zahl früher vorgebrachter anderer Bedenklichkeiten, das alles hat keine Berechtigung mehr, wenn man nur die oben zurückgewiesene unbegründete und unzeitgemäße Illusion fahren läßt, daß bei allgemeiner Durchführung des Gewinnbeteiligungssystems die gewerkschaftlichen Organisationen überflüssig werden möchten. Die Erstarkung des gewerksgenossenschaftlichen Wesens führt es ganz von selbst mit sich, daß die Gewinnbeteiligung zu einem inneren organischen Bestandteile der genossenschaftlichen Organisation werden muß, soweit es in deren Zwecke hineinpaßt. Wie a. a. O. S. 22 ausgeführt wird, gehört diesem organischen Gedanken die Zukunft. Nur muß man — um es zu wiederholen — die veraltete „Auffassung von der Gewinnbeteiligung als einer selbständigen Lösung der Lohnfrage" ganz und gar fahren lassen. „Die Gewinnbeteiligung ist gleichsam organisch in die zur Sozialisierung der Volkswirtschaft führende Gedankenreihe eingegliedert", so wird jetzt selbst von sozialistischer und gewerkschaftlicher Seite her ausgeführt. Vor der gewerkschaftlichen Kontrolle verstummen die gegen die Gewinnbeteiligung früher vorgebrachten Bedenken. Eine Befürchtung wäre eher umgekehrt dahin gerechtfertigt, daß gewerkschaftlich diktierte Gewinnbeteiligung ein neues Druckmittel werden und eine vermehrte Beschränkung der Bewegungsfreiheit des Betriebsleiters bewirken könnte.

Nicht im Wesen der Gewinnbeteiligung liegen dann die Schwierigkeiten ihrer Durchführung, sondern in der richtigen Wahl ihrer inneren Struktur. Wie hoch, das ist die zu lösende Frage, kann und muß der Grundlohn sein, von dem der verteilte Gewinnanteil doch nur eine Ergänzung sein soll? Lohn und Gewinnanteil bilden letzten Endes doch nur eine zusammenhängende Einheit. Der Gesamtlohn, als diese Einheit erfaßt, hat in Zeiten wie den unserigen schon infolge des schwankenden Geldwesens eine ganz unzuverlässige Basis. Geldlohn und Reallohn ermangeln jeder konstanten Beziehung. Man hat deshalb die Verbindung des Arbeitentgelts mit den Lebenshaltungskosten ins Auge gefaßt, man hat eine gleitende Lohnskala vorgeschlagen, deren Höhe nach den wechselnden Verhältnissen periodenweise festzusetzen wäre, so daß sie durch alle Veränderung des Geldwertes und der Lebenshaltungskosten hindurch die gleiche Kaufkraft bewahren könne (S. 10 ff.). Aber, sagt Bramstedt, das System der gleitenden Teuerungszulage entbehrt eines sehr wesentlichen, nämlich des solidarischen Moments. Diese brennende Frage werde auf die Dauer nicht gelöst werden durch die bloße Formel der Anpassung des Arbeitsentgelts an die Lebenshaltungskosten, sondern die Formel müsse lauten: Anpassung der Lebenshaltung an die Produktivität unserer Arbeit. Nur bei steigender Produktivität unserer Arbeit werde steigendes Arbeitsentgelt auch steigendes Einkommen werden. Keine Lohnerhöhung, sagt Dernburg, schafft an sich mehr Ware, und keine Lohnerhöhung gibt unserem Gelde mehr Kaufkraft im Ausland. Mehr Waren gibt es nur, wenn mehr produziert wird, und kaufkräftiges Geld entsteht nur, wenn die richtige Ware ins Ausland verkauft wird. Nur wenn wir mehr schaffen, dann haben wir mehr zu essen, und der falsche Kreislauf, der unvermeidliche circulus vitiosus, der jeweils höheren Löhnen höhere Preise folgen läßt, muß endlich zu Ende kommen. Zu Ende kommen muß der damit verbundene In-

flationsprozeß, die chronische Entwertung des Geldes. Die Forderung hat nicht zu lauten: „Lohn oder Gehalt sollen sich in ihrer ganzen Höhe ändern, in demselben Verhältnisse, wie die Lebensunterhaltungskosten steigen oder fallen.“ Diese Aufrechterhaltung der Lebenshaltung ist heute, sagt man treffend, eine glatte Unmöglichkeit, weil eben die Gütervorräte mangeln. In diese Tatsache müsse sich ein jeder fügen. „Die Anpassung an die Kosten einer gleichbleibenden Lebenshaltung gibt dem Arbeiter, dem Angestellten und dem Beamten in Zeiten wirtschaftlichen Aufstieges zu wenig; in Zeiten des Niederganges aber zu viel, da die in Frage kommenden sozialen Gruppen durch die Gewährleistung einer gleichbleibenden Lebenshaltung davon befreit sind, an dem Geschicke des Gesamtvolkes teilzunehmen.“ Die Bewegung von Lohn und Gehalt muß sich vielmehr „nach der Durchschnittshöhe des Volkseinkommens richten, dann verschiebt sich die Höhe der Wirtschaftslage nicht“.

Doch verlassen wir dieses schon allzulange Kapitel mit seiner Kritik der einzelnen Beteiligungsvorschläge, damit wir dem Vorwurfe entgehen, daß hier wieder der Philosoph mit dem Ökonomiker durchgegangen sei. Aber wenn die Philosophie nach Hegel die Zeit in ihren Gedanken ist, so darf man wohl sagen, daß das Problem vom Verhältnisse der Arbeit zum Kapital gerade dasjenige ist, welches unsere Zeit vornehmlich bewegt. Unsere Einzelkritik aller gutgemeinten Beteiligungsvorschläge war nicht ein Selbstzweck, sie ging auf das letzte Prinzip der Wirtschaftsphilosophie. Sie entnimmt ihren besten Teil aus der Praxis des Lebens, sie empfängt von ihr den Stoff, aber vielleicht empfängt sie nicht nur, sondern sie gibt auch, sie soll dienen, den Stoff zu bewältigen und zu gestalten. Wir sind der Einzelkritik der von berufener und auch nicht berufener Seite stammenden Vorschläge nicht näher getreten, um den einen oder den anderen derselben zu diskreditieren, sie mögen alle mitsamt, jeder am passenden Orte, im einzelnen als ein organisches Teilstück des großen Reformgedankens verwirklicht werden. Wer etwas Brauchbares vorzuschlagen hat und wäre es nur ein kleiner Beitrag fürs Ganze, der muß gehört werden. Die Auslese des Besten wird das Ergebnis sein. Es gibt kein einzelnes Universalmittel für die Gesundung des volkswirtschaftlichen Körpers. „Wahrem Eifer genügt, daß das Vorhandene vollkommen sei; der falsche will stets, daß das Vollkommene sei.“ Und ein anderes Dichterwort: „Strebe, versuche du mehr, als das Heut und das Gestern, so wirst du — Besseres nicht als die Zeit, aber aufs beste sie sein.“ Nur eine Mahnung darf auch unsere Zeit nicht vergessen, die Mahnung, immer den Zusammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen als Ziel im Auge zu behalten, die unzertrennliche Einheit des Sozial- und des Individualprinzips. Über aller Sozialisierung sind nicht die unveräußerlichen Rechte des Individuums zu vernachlässigen, es sind die urwüchsigen Triebkräfte der Individualinteressen in den Dienst der Gemeinschaft und der allgemeinen Wohlfahrt zu stellen. Das Individuum darf nicht vergewaltigt werden; denn das Individualinteresse ist mit dem Allgemeininteresse solidarisch.

Das Bessere ist ein Feind des Guten. Man kann den Himmel nicht stürmen. Je mehr des Überschwanges im Vorgehen, desto sicherer droht die Reaktion in das Gegenteil, ein Zurückschlag hinter

dem, was schon vorher erreicht war. Auch die Natur der Gesellschaft verbietet die Sprünge. Nur der Ausgang vom Gegebenen führt zu haltbaren Ergebnissen in der Zukunft. Wirtschaftsverfassungen werden nicht gleich politischen Formen wie Kleider gewechselt, sie entstehen und verändern sich langsam von innen heraus, ohne einen plötzlichen Umschlag ins Gegenteil. Auf ihrem Boden kann das Neue nur klein sein im Vergleich mit dem, was eine lange Entwicklung geschaffen hat. Der äußerliche Frontenwechsel in der Politik ist niemals imstande, über die bestehende Wirtschaft zur einfachen Tagesordnung überzugehen. Wie uns heute Rußland lehrt, geht die Wirtschaft nicht von heute auf morgen, sie ist stärker wie alle Politik, welche Beliebiges dekretieren, aber die Natur der wirtschaftlichen und sozialen Imperative nicht ändern kann. Selbst die Väter der materialistischen Geschichtsauffassung, die Vertreter der Lehre von der selbstherrlichen Entwicklung der Materie sind im Grundsatze derselben Meinung. Der Sozialismus ist zunächst nur eine Idee und seine Befürworter müssen sich vor allem hüten, das Heer der von ihnen befehdeten „Ideologen“ zu vermehren, sie mögen sich an Marx halten, der genug davor gewarnt hat, ein Geburtshelfer da sein zu wollen, wo das Kind noch nicht ausgetragen ist.

Die Aufgabe aber einer Wirtschaftsphilosophie muß sich dabei auf die Hervorstellung der Prinzipien beschränken, die unwandelbar sind. Auch die angewandte Wirtschaftsphilosophie vermag nur, der Praxis des wandelbaren Lebens das theoretische Rüstzeug in seiner Allgemeinheit vorzuhalten. Mit ihm ausgestattet, hat der Staatsmann in der eigenen Kraft seines Urteils und seiner Entschließung das historisch Mögliche zu finden. Er hat die Kunst dieses Möglichen selbständig zu üben. „Der Verstand“, sagt Kant (Kritik der reinen Vernunft, S. 139), „ist nur das Vermögen der Regeln, die allgemeine Logik abstrahiert von allem Inhalte der Erkenntnis. Erst die Urteilskraft ist das Vermögen, unter Regeln zu subsumieren. Und so zeigt sich, daß zwar der Verstand einer Belehrung und Ausrüstung durch Regeln fähig, Urteilskraft aber ein besonderes Talent sei, welches gar nicht gelehrt, sondern nur geübt sein will. Daher ist diese auch das Spezifische des sog. Mutterwitzes, denn ob diese gleich (die Belehrung durch Regeln) einem eingeschränkten Verstande Regeln vollauf, von fremder Einsicht entlehnt, darreichen und gleichsam einpfropfen kann, so muß doch das Vermögen, sich ihrer völlig zu bedienen, dem Lehrlinge selbst angehören, und keine Regel, die man ihm in dieser Absicht vorschreiben möchte, ist in Ermangelung einer solchen Naturgabe vor Mißbrauch sicher.“ In diesen Worten ist auch der Unterschied der Wirtschaftspolitik, als einer Wissenschaft, von der Politik, als einer Kunst, trefflich mitgeschildert. Mögen Dilettanten wie Berufene auch auf unserem Gebiete die Mahnung beherzigen.

19. Das Wertproblem. Der Wert „an sich“.

Im Gegensatz zu den hergebrachten Methoden, sowohl den objektivistischen der Klassiker wie den subjektivistischen der Modernen, beginnt die sozialorganische Betrachtung ihr System nicht mit der Wertlehre, sondern endigt mit ihr. Für sie ist der Wert kein Ding

für sich, keine primäre Erscheinung, sondern nur letzter Ausdruck aller sozialorganischen Funktionen der Volkswirtschaft, er krönt das Gebäude. Mit der Zergliederung des volkswirtschaftlichen Ganzen sind die Wertgesetze also mittelbar schon von selbst erklärt. So ist der Wert keine letzthin konstitutive Kategorie; konstitutive Kategorie ist einzig die Gesellschaft. Erst sie macht alle wirtschaftlichen Erscheinungen und mit ihnen den Wert zu Gegenständen sozialökonomischer Erkenntnis. Es ist der Wert eine durch und durch gesellschaftliche Tatsache, eine Ergebnis, eine soziale Kategorie „par excellence", nur ein oberster und letzter Kontrollapparat, der Vollstrecker der Zwecke der Volkswirtschaft in ihrem Zusammenwirken, der Zwecke der Einzelnen und der ihrer Gemeinschaft. Der oft gehörte Gegengrund gegen diese sozialorganische Ableitung des Werts, daß das Wertphänomen auch in der isolierten Wirtschaft eines einzelnen Individuums zu beobachten sei, schlägt nicht durch. Das was Robinson und die Robinsonverehrer „Wert" nennen, hat mit dem Wert und Preis der Verkehrswirtschaft nur entfernte, nur sekundäre Beziehungen, die bloß einen, wenn auch natürlich wichtigen Einschlag, einen integrierenden Bestandteil im sozialen Wertgefüge ausmachen. Der Subjektivismus und der Naturalismus erbringen nur den Stoff, der erst von der sozialen Regelung seine Gestalt erhält. Die Wertgüter in ihrer sozialwissenschaftlichen Bedeutung sind nicht herausgerissene Stücke der Außenwelt, ihr Wert bedeutet den objektivierten Niederschlag der gesellschaftlichen Verhältnisse, er ist als gesellschaftlicher „Reflexionsbegriff" nur Ausdruck und Symbol der gesellschaftlichen Beziehungen; der Wert bedeutet nicht bloß die Reflexion des Einzelsubjekts auf die Befriedigung seiner persönlichen Bedürfnisse, er „reflektiert" auf die gesellschaftlichen Zweckfunktionen, als solcher „steckt" er in den Gütern, er wird ihnen „zugerechnet" und beigelegt. Wie wir sahen, ist die Volkswirtschaft kein „Gleichungssystem von interdependenten Güterquantitäten", sie ist ein organisches Interdependenzsystem sozialer Beziehungen.

Der Wert stellt nur die auf den kürzesten Ausdruck gebrachte Quintessenz dieser Beziehungen dar; aber er macht nicht, er „organisiert" nicht die Volkswirtschaft, die Volkswirtschaft macht den Wert. Das Kapitel vom Wert kann verhältnismäßig kürzer sein, da wir das Wesen der Volkswirtschaft und damit das Wesen des Wertes im Vorhergehenden zugleich dargelegt haben. Ist so sein Wesen für uns gegeben, so bleibt jetzt nur noch sein Maß zu bestimmen, in dem er sich verwirklicht. Er ist selbst eine Art Maßbegriff, ein Maß für die Vergleichung anscheinend ungleichartiger Dinge. Hat man doch die ganze Volkswirtschaftslehre als eine Größenlehre bezeichnet, als eine Lehre der Gütergrößen (Hermann). Das war freilich einseitig gedacht; denn die Volkswirtschaftswissenschaft, sahen wir, ist in erster Linie eine Qualitäts- und keine Lehre der Quantitäten. Alle Messung der Dinge setzt die Einsicht in ihr Wesen voraus, das Maß der volkswirtschaftlichen Dinge das Wesen der volkswirtschaftlichen Funktionen. Wie alle moderne Wissenschaft ihre Aufgabe darin sieht, das fließende Moment der Qualitäten durch quantitative, nach Zahl, Gewicht und Bewegungseinheiten rechenbare Maßstäbe zu erfassen, so wird auch die Nationalökonomie erst durch Erfüllung einer ähnlichen Aufgabe abschließend zur Wissenschaft.

In seiner Eigenschaft als Maß der wirtschaftlichen Dinge übt der

Wert im Haushalt der Volkswirtschaft eine allerbedeutsamste Funktion, er bringt das bunte Chaos der Erscheinungen in die zusammenfassende Ordnung eines Systems, er bildet die Brücke aller auseinandergehenden Elemente, der naturökonomischen wie der sozialökonomischen, der Produktion wie der Verteilung, der Arbeit und des Genusses. Der Wert ist der größenmäßige Ausdruck für die Einheit des ganzen Systems. Es ist zu beklagen, daß der unfruchtbare Streit der Objektivisten und Subjektivisten diese Einheit zerrissen. Die Aufgabe der Philosophie besteht darin, sie wiederherzustellen; denn sie ist ja die Einheits- und Totalitätswissenschaft, die Lehre von der Einheit und dem Zusammenhange aller Dinge. Es gibt nur einen Wert, den Wert der Wirklichkeit, es gibt keinen subjektiven, es gibt keinen objektiven Wert für sich. Es wäre ein erheblicher Gewinn für unsere Wissenschaft, wenn sie jene Scheidung endlich fahren ließe und an ihre Stelle eine andere und bessere setzte: die der natürlichen und der sozialen Kategorien, die wir aus den Gründen tieferer transzendentaler Überzeugung als die allein konsequente und durchschlagende erkannten.

Denn was soll der subjektive, was der objektive Wert, was der Subjektivismus und der Objektivismus überhaupt, als Methode, eigentlich bedeuten? Die Unterscheidung von subjektivem und objektivem Wert stammt aus dem Begriffsschatze des definitionsfreudigen Nationalökonomen Neumann, sie ist von der Grenznutzenlehre nur aufgenommen worden. Der subjektive Wert, so lautet ihre Definition, ist die „Bedeutung", die ein Gut für die Wohlfahrtszwecke eines bestimmten Subjektes besitzt, man muß immer fragen: wert für wen? Wenn aber die Güter ihren Wert nur für bestimmte wirtschaftende Subjekte hat, so sollte man fortfahren: aber auch nur für sie als solche, als ganze Subjekte. Die Stellung des Subjektivismus ist danach klar, er fällt mit dem Individualismus zusammen, dieser aber ist nur eine Teilart des Naturalismus, er beschränkt sich auf die Erkenntnis der natürlichen Regungen des individuellen Bedarfslebens.

Wie aber steht dazu der Objektivismus und der objektive Wert? Er geht zunächst über das Naturalistische nicht hinaus. Er ist nur die andere, die ergänzende Seite desselben. Hatte der Subjektivismus die Natur von der persönlichen Seite aus erfaßt, so richtet der Objektivismus seinen Blick nach außen, auf die Welt der Objekte, mit denen sich das bedürftige Individuum abzufinden hat. Dies kann nur durch das Mittel der Arbeit geschehen, welche die Verbindung zwischen Subjekt und Objekt herzustellen hat. Es läge deshalb am nächsten, unter Objektivismus einfach das zu verstehen, was die klassische Wertlehre darunter verstanden hat, die Arbeitskostenlehre: der Wert wird durch die Kosten der Hervorbringung bestimmt, nach Smith und Ricardo ausschließlich durch die Arbeit, nach Mill, der die Lehre weiter ausgebaut hat, durch die im Lohn vergoltene Arbeit und außerdem durch den Kapitalgewinn. Will sich also die moderne Lehre von der alten abscheiden, und das war ihr nächstes Streben, so sollte man erwarten, daß sie den objektiven Wert aus den Beziehungen des Objekts zum Subjekt, der Arbeit zum Genuß erklärte und damit der anderen Seite der naturalistischen Wertbetrachtung, als der zweiten in Betracht kommenden Verursachungsreihe, gerecht würde. Dem ist sie nicht nachgekommen, sie ist dem transzendentalen Dualismus aus dem Wege gegangen, sie will dem subjektivistischen Monismus zum

Siege verhelfen. Sie läßt das objektive Moment als natürlichen Faktor verkümmern: der objektive Wert ist kein gleichberechtigtes Erkenntnismittel neben den subjektivistischen Kausalmomenten, er führt die zweifelhafte Existenz einer bloßen Tatsache, der objektive Wert ist die bloße „Fähigkeit, im Austausche eine bestimmte Menge, ein Quantum anderer Güter als Gegengabe zu erlangen", z. B. ein Pferd gegen 100 Gulden. Es ist der objektive Wert also überhaupt kein bestimmender Zweckbegriff, während man doch meinen sollte, daß jeder Wert es immer nur mit einem Zwecke zu tun habe. Er ist nur der „objektive Tauschwert", nicht einmal ein bestimmendes Kausalmoment, sondern, wie Böhm sagt, höchstens nur eine objektiv gegebene Kraft, wie sie den angeblich „ganz nahe verwandten übrigen, rein technischen objektiven Werten" innewohnt, er steht auf einer Stufe mit dem Heizwert von Holz und Kohlen, dem Nährwert der Speisen, dem Dungwert der Dungmittel und dergleichen anderen nützlichen Kräften, man sollte danach nicht eigentlich vom Tauschwert, sondern nur von der Tauschkraft der Güter sprechen (power of pourchase).

Was bleibt da der objektiven Wertbetrachtung noch für ein Erkenntniswert, ja was für eine Bedeutung überhaupt? Man hat geantwortet: Dem objektiven Tauschwerte, dessen Gesetze überdies nur mit denen des Preises zusammenfallen, kommt lediglich die Bedeutung eines „Erklärungszieles" zu, dem subjektiven Werte die eines wissenschaftlichen „Erklärungswerkzeuges". Das ließe sich hören. Danach wäre der objektive Wert genau wie der Preis die zu erklärende Tatsache, ein klares und eindeutiges Phänomen der Wirklichkeit, der subjektive Wert nur ein Denkmittel, eine Kategorie, folgerecht ausgedacht — und der theoretische Monismus wäre wieder fertig — nicht eine, sondern die einzige Kategorie, aus der das Preisphänomen seine einzige und einheitliche Erklärung findet, der objektive Wert in dieser Gestalt erhielte seine Erklärung ausschließlich aus dem subjektiven Werte, eine Erklärung, wie v. Böhm sagt, „aus einem Guß": der Preis ist eine Resultante der subjektiven Einzelschätzungen, und damit ist die Forderung der Einheit wissenschaftlicher Erklärung erfüllt.

Im unerklärlichen Widerspruche gegen diesen Monismus der Anschauung steht jedoch eine andere recht dualistische, uns schon bekannte Erwägung derselben Lehre, nämlich die besonders von Wieser und Schumpeter, übrigens auch v. Böhm, angestellte, wonach die Geltung der Güter eine Geltung recht verschiedener Art sei, weil sie aus einem verschiedenen Tatbestande, aus verschiedenen „Daten" hervorgehe, dem „zwei in ihrem Wesen recht stark differenzierte Erscheinungsgruppen" entsprächen. Hier eben setzt die uns gleichfalls bekannte Monroetheorie Schumpeters von der selbständigen Datenrolle beider ein. Wir haben bereits diese anfechtbare Logik gewürdigt, die Verwechslung von zu erklärenden Phänomenen mit Kategorien als Denkwerkzeugen für ihre Erklärung. Was bleibt aber, selbst wenn man von der letzterwähnten Entgleisung absieht, was bleibt — wir wiederholen die Frage — für das begriffliche Wesen des objektiven Wertes noch übrig, — wenn man dem einseitigen Subjektivismus folgt und im subjektiven Wert das „alles erleuchtende Grundprinzip" sieht? Es bleibt der objektive Wert nur, wie ich Subj. S. 147 ausführte, ein bloßes Schlagwort, ein nom de guerre, womit die Modernen ihre Lehre als etwas ganz Neues von der klassischen Kostenlehre als einem pierre de résistance abheben wollten.

So trifft auf die meisten Lehren vom Werte, auf die subjektivistische aber ganz besonders zu, was wir schon oben feststellen mußten, die Schulen modeln und mißbrauchen den Wert nach den Tendenzen, die sie dem wirtschaftlichen Geschehen unterlegen. Es kann aber nur ein Wert der richtige sein, wenn seine Erklärung auch aus verschiedenen Kategorien versucht wird und versucht werden muß. Deren gibt es aber nur zwei für eine Geisteswissenschaft, wie sie die Nationalökonomie darstellt: die natürliche und die soziale Kategorie. Stellten wir doch in unseren Allgemeinbetrachtungen bereits fest, daß es kein tertium gibt, über das Reinökonomische (Naturökonomische) und das Sozialökonomische hinaus. Wir stellten fest, daß diese beiden Kategorien durchaus den beiden „Kammern" der menschlichen Vernunft entsprechen, weil die Objekte aller gesellschaftswissenschaftlichen Erkenntnis ein Produkt sind der naturnotwendigen Bedingungen und ihrer sozialen Gestaltung, ein Produkt von Stoff und Form, von Natur und Freiheit, von Mittel und Zweck. Zweck und Mittel, das sind die letzten Kategorien, die den Ausschlag für die Betrachtung geben. Der Zweck aber entscheidet, wir erkannten die Volkswirtschaftswissenschaft als eine Zweckwissenschaft, weil die Volkswirtschaft selbst ein Zweckgebilde ist, eine Schöpfung des gesellschaftlichen Willens als einer autochthonen, einer konstituierenden Kategorie.

Hier setzt nun der von uns in Anlehnung an Kant hervorgehobene Unterschied ein, der die beiden Arten des Zweckbegriffs voneinander sondert (oben S. 89): der eigentliche, der höhere und letzte Endzweck, und die bloße Zweckmäßigkeit, die begrifflich letzthin im Kausalitätsgedanken verankert bleibt. Zweckmäßigkeit bedeutet nur die kausale Eignung für einen vorher gegebenen Zweck, der Begriff des Teleologischen wird da nur rein formal angewendet, er will nur ein heuristisches Prinzip — so hat man gesagt — für die Aufdeckung der Kausalbeziehungen sein, er ist nur eine umgekehrte Kausalfolge, ein Korrolar der naturwissenschaftlichen Betrachtung (Kant). Auf ihrem Boden steht aller Naturalismus, steht die materialistische Geschichtsauffassung, die in der Produktionsförderung einen letzten Zweck erblickt, steht endlich die hier kritisierte subjektivistische Wertlehre. Ihr ist die Bedürfnisbefriedigung, und zwar die des Einzelsubjekts, der selbstverständliche Endzweck. Der Fortschritt, den sie durch die Aufgreifung des Zweckgedankens bewies, wurde dadurch illusorisch, daß sie den Kosten die ihnen gebührende Bedeutung versagte, das Kostengesetz führt nach ihrer Ansicht ein „Scheinkönigtum". Die Kosten gehen ganz im Mittelbegriff auf, das Objekt im individualistischen Subjekte. Kein Objekt ohne Subjekt, aber auch kein Subjekt ohne Objekt. Dieser schlichte Satz, der das große Geheimnis des Menschentums in sich birgt, bietet auch den Schlüssel zur Lösung eines kleineren Geheimnisses, des „verhüllten" Rätsels des Wertproblems, wie es v. Gottl bezeichnet hat. Ich meine nun, die Hülle sollte fallen. Auch hier, glaube ich, kann uns die Transzendentalphilosophie den Weg zeigen, indem sie uns das Verhältnis von Subjekt und Objekt offenbart. Subjektivismus und Objektivismus sind nur die zwei zusammengehörigen Stücke der gleichen Einheit, ihre Einheit gibt ihnen das geistige Band. In der Wertlehre bewahrheitet sich ganz besonders der Satz: Das Subjekt ergreift das Objekt, aber hierbei geht es auch in ihm auf, und zwar so sehr, daß das Subjekt leicht zu vergessen scheint, daß sein Verstand erst der Natur die Ge-

setze vorschreibt, d. h. für das Gebiet der praktischen Vernunft, daß das Subjekt, der Mensch, die sozialen Gesetze sich selbst geschaffen hat, daß sie ihm also kein verhülltes Rätsel mehr sein sollten (Vico).

Der Mensch verkennt seine eigene Schöpfung so sehr, daß er die Natur zu „kopieren" vermeint, wo er sich selbst kopiert. In Wahrheit ist die Gesellschaft, sind die gesellschaftlichen Verhältnisse nur das Ergebnis ihres eigenen Wollens und Schaffens, ein Produkt der eigenen praktischen Vernunft und der praktischen Freiheit. Der Mensch legt seine eigene Freiheit in die Natur hinein. Wir sahen, selbst die der Natur beigelegte „Kausalität" ist nur ein Widerspiel der menschlichen Zweckidee. So imputiert man auch dem Stoffe als seine Wirkung, was wir nur selbst gewirkt und geschaffen haben. Die Verwechslung von Stoff- und Werterzeugung ist fertig, und mit ihr der mechanische Objektivismus, mit einem Worte: die Zurückführung des Wertes auf die kausale Wirksamkeit der einzelnen naturalen Produktionsfaktoren, auf die Arbeit, auf die Boden- und die naturalen Kapitalleistungen, kurz auf die „Kosten" in ihrer naturnotwendigen, produktiven Wirksamkeit. Hiergegen stellt die Nutzentheorie der Modernen eine folgerechte Reaktion dar, die aber ebenso mechanistisch bleibt wie der von ihr angegriffene Objektivismus. Es war eine mechanistische Reaktion gegen eine andere von nämlichem Charakter. Sie unterschied sich von der mechanistischen Auffassung ihrer Vorgängerin nur im Aspekte. Huldigte diese einem objektivistischen, so sie selbst einer Art von subjektivistischem Fetischismus. Das Individuum in der Einseitigkeit seiner naturalistischen Begehrungen war der neue Fetisch, der den alten vom Throne stoßen wollte. Nur der Ausgangspunkt beider Richtungen war ein verschiedener: einmal der vom Objekt, das anderemal der vom Subjekt. Trotz seines Ansatzes zur Zweckbetrachtung blieb der Subjektivismus in der mechanistischen Kausalauffassung befangen. Der Nutzen, obgleich ein Zweckbegriff, wird von ihr kausal erklärt, sie redet immer von einer „Kausalität des Nutzens" und gar von einem kausalen „Vorrangsverhältnisse" zwischen der objektiven und der subjektiven „Kausalität". Sie behandelte den Zweck als eine Unterart, als eine andere Aussageweise der Kausalität.

Mit der kausalen Betrachtungsweise, die sie mit dem Objektivismus gemeinsam hatte, verfiel sie in den Grundfehler aller naturalistischen Denkart, sie verwechselte die innere und letzte Erkenntnis der Dinge mit ihrer äußerlichen Beschreibung. Die psychologische Wertlehre — ein anderer Name für die subjektivistische — glaubte mit der Aufdeckung der seelischen Vorgänge im wirtschaftenden Einzelmenschen ihre Aufgabe vollendet zu haben, sie projizierte diese Vorgänge mechanisch auf die Dinge in Gestalt der Güterquantitäten. Nutzen- und Quantitätentheorie gingen so sehr ineinander auf, daß Schumpeter — vom naturalistischen Standpunkte aus nicht ohne Recht — sagen konnte, es sei ja schließlich ganz dasselbe, ob wir das Elementensystem als System von Güterquantitäten oder als System von individualpsychologischen Wertgrößen definieren. Es bleibt das, wie ich ausführte, zwischen Subjektivisten und Objektivisten ein von ihnen auszumachender, häuslicher Streit. Sie nehmen ein und denselben Gegenstand nur von verschiedenen Seiten in Angriff. Zum Ziele, zur sozialen, zur volkswirtschaftlichen Betrachtung, führen sie beide nicht, nicht das Güterquantitätenprinzip, nicht das Prinzip der individualpsychologischen Wertungen. Auch die psychologische Be-

trachtung kommt keinen Schritt über eine bloße „Beschreibung" der Tatsachen hinaus, mögen die Ergebnisse dieser Beschreibung durch die Feinheit aller möglichen Formeln, mathematischer Gleichungen und „Kurven" einen noch so wissenschaftlichen Anstrich gewinnen. Die Formel bleibt tot. Die Volkswirtschaftslehre ist keine Mathematik, letztere ist nur ein Mittel zur Darstellung und Analytik des schon Gegebenen oder desjenigen, was — wie Cassel sagt — wir schon vorher wissen. Und gar die auf die Nationalökonomie angewandte Infinitesimalmethode paßt nur da, wo die Erfassung gegebener Elemente in Frage steht, d. h. im Bereiche der Naturwissenschaften oder für solche Teile der Geisteswissenschaften, deren Grundlage statistisch erfaßbare Tatsachen oder Summierungen usw. derselben ausmachen. Für die Mathematik kommt es auf die Lösung einer gegebenen Gleichung an, für die erklärende und begreifende Nationalökonomie auf ihren Ansatz. Auch die Darstellung der ökonomischen Erscheinungen mittels Kurven ist nur eine Art der Beschreibung und fördert die sachliche Erkenntnis nicht bis zur Tiefe. Aus dem Tiegel des Kalküls, sagt selbst ein treuer Anhänger der mathematischen Methode, Wicksell, kommt kein Atom mehr Wahrheit heraus, als hineingelegt wurde. Hierüber, über diese Enge des Beschreibens, kommt die mathematische Methode mit all ihren Quantitätengleichungen, in die sie die Güter- und Bedarfselemente in Gestalt atomhafter Kosten- und Nutzenelemente, in Arbeit und Genießen und die damit verbundenen Lust- und Unlustgefühle hineinzwängt, nicht hinaus. Mit ihrer Hilfe kann kein einziger grundlegender Lehrsatz der nationalökonomischen Theorie zutage gefördert oder gar ein ganzes System aufgebaut und begründet werden. Erst hinterher, wenn es gegeben, findet ein jedes System seinen Mathematiker wie der Held seinen Sänger und Herold.

Wohl ist das Wesen der Volkswirtschaft als eine große Wertgleichung zu erfassen, aber der Schlüssel zu ihrer Lösung ist einzig und allein der Mensch. Er bildet den Ausgangspunkt auch aller nationalökonomischen Erkenntnis, er ist die Einheit, die den Dualismus der Erkenntnismittel zur Einheit der Synthese, zur Einheit in der Wirklichkeit des Seins verbindet. Im Menschen und zwar im sozialen Menschen erkannten wir mit Kant das „Etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat, einen Zweck an sich selbst". Aber es ist nicht der sinnliche, bloß psychologisch erfaßte Mensch, sondern der moralische Mensch als Glied der sittlichen Gemeinschaft, der Mensch der praktischen Vernunft, und wir konnten als Ergebnis unserer sozialphilosophischen Untersuchungen sagen: der Mensch im Verhältnis zum Menschen, als ein Mittel für den anderen und ein Zweck für sich selber zugleich.

Das ist die Erkenntnis, zu der die Subjektivisten von dem mechanistischen Fundamente ihrer Lehre nicht vordrangen, nicht vordringen konnten. Sie erfaßten schon nicht die Einzelperson als ein Ganzes, geschweige die Gemeinschaft der Einzelnen untereinander. Und doch ist beides durcheinander bedingt, der soziale Gegensatz der Einzelnen schließt sich zur Einheit der Gemeinschaft zusammen, es wirkt das uns bekannte Gesetz Spencers von der gleichzeitigen Integration und Spezifikation, der Sozialisierung und Individualisierung in demselben Zuge der Entwicklung. Die von den Neueren angegriffenen Alten, die Klassiker, waren ihnen hierin weithin voraus. Sie hielten sich nicht

mit Robinsonaden auf, sie arbeiteten von Hause aus mit sozialen Hypothesen, weil sie gleich vom Tausch der Güter und dem Tauschwerte ausgingen. Sie handeln von den Tauschbeziehungen der Mitglieder eines Jägervolkes, von einem Zustande der Gesellschaft, wenn auch, wie sie sagen, von einem „ursprünglichsten, frühesten und rohen ohne Grund- und Kapitaleigentum". In einem solchen, meinen Smith und Ricardo, „scheint das gegenseitige Verhältnis der Arbeitsmengen für den Austausch der durch sie hergestellten Güter entscheidend gewesen zu sein". Wenn, sagen sie, bei einem Jägervolke das Erlangen eines Bibers zweimal soviel Arbeit kostet als das Erlangen eines Hirsches, so wird ein Biber natürlich (!) gegen zwei Hirsche vertauscht werden, oder zwei Hirsche wert gewesen zu sein, Arbeit war der ursprüngliche Kaufpreis. Als „natürlich", als „sachgemäß" hielten sie das ohne viel Angabe von Gründen. Die systematische Wissenschaft aber darf sich mit solchen Sentiments nicht begnügen.

Der „Urtypus" der Klassiker, wonach Gut gegen Gut nach deren Arbeitskosten vertauscht wird, bedarf der Ergänzung, wenn er auch wie gesagt die Mustertypen der Grenznutzenlehre an Erkenntniswert überragte, den Typus der Robinsonwirtschaft, des Kolonisten im Urwalde, des Wüstenreisenden, des abgetriebenen Schiffs mit beschränktem Vorrat an Wasser oder Lebensmitteln. Wenn nun der Urtypus der Klassiker schon weiter griff und den Ansatz zum Sozialen aufwies, so bedeutete das doch nur ebenfalls einen aus dem vollen Leben des gesellschaftlichen Verkehrs herausgerissenen Torso, er behandelte, wie schon Rodbertus rügte, nur isolierte Tauschfälle, zufällig und partial entstehende und plötzlich wieder verschwindende Arbeitsteilungen, während sich wirklich soziale Gesetze und im besonderen soziale Tauschgesetze und der Tauschwert selbst nur immer aus einem in sich geschlossenen Sozialsysteme ableiten lassen, worin alle Einzelwirtschafter in einem festen Berufe mit ihrer ganzen Person, mit all ihrer Arbeit und all ihrem Bedarfe eingegliedert sind, genau wie in der Volkswirtschaft von heute, deren Würdigung der systematischen Wissenschaft obliegt. Ich setzte daher schon in meiner „Sozialen Kategorie" vom Jahre 1896 dem atomistischen Urtypus der Klassiker einen, wenn auch kleinen und einfachen, aber doch sozialorganischen Typus entgegen. Anknüpfend an das oft wiederkehrende Musterbeispiel Ricardos, wonach die Arbeit von zehn Menschen immer einen gleichen Wert (von 720 L.) erzeugt, konstruierte ich einen übersichtlich kleinen, in sich geschlossenen Sozialverband dieser zehn Menschen, durch den sie solidarisch in Arbeit und Verzehr miteinander verbunden sind.

Ich legte an dieser vereinfachten Hypothese klar, wie in ihr, übereinstimmend mit der klassischen Lehre, die Arbeitskosten wirklich den einzigen Wert- und Verteilungsmaßstab ausmachen. Aber der Grund dessen war nicht ein objektivistisch kausalnotwendiger, er lag nicht in der Arbeit als letzter Ursache. Nicht weil gleichviel Arbeit die ausgetauschten Güter geschaffen, nicht weil gleichviel Arbeit in ihnen verkörpert ist, sind sie im Werte gleich, sondern weil die ganze Anlage der vorausgesetzten Wirtschaftsgemeinschaft und der durch sie gegebene Wirtschaftsplan im Ganzen es ermöglichte und bewirkte, daß jeder der zehn Genossen durch Austausch seines Erzeugnisses im Ergebnis eine gleich große Bedürfnisbefriedigung — ich nannte sie unmaßgeblich Nahrungseinheit — erwarb wie seine übrigen Partner.

Der entscheidende Grund des Arbeitskostenwerts war damit im Zwecke dieser kleinen Volkswirtschaft und ihrem planvollen Zusammenwirken gefunden. Was die Arbeit also in diesem Typus charakterisierte, lag lediglich darin, daß sie als kausalwirkende Naturkraft den Stoff erzeugt oder richtiger: ihn bewegt, ihn verwandelt, indem sie Naturkräfte aufeinander wirken läßt. Die erzeugten Güter waren ebenfalls nur wieder Güterstoff, „Produkte" als bloße Träger möglichen Werts. Den Wert selbst erhält die Arbeit, erhalten die mit ihr erzeugten Güter nur als dienende Mittel des sozialen Zweckganzen. Zeitig und kausal geht die Arbeit voran, teleologisch aber entscheidet der sozialbedingte Zweck über den Wert der Güter und der in ihnen enthaltenen Arbeit. Die Arbeit ist nur eine mittelbare Maßeinheit des Wertes, nur ein Wertindex. Und auch das ist sie nur, weil in der Hypothese nur „Arbeiter", in ihrer Doppelgestalt als Produzenten und Konsumenten und deshalb als alleinige Teilhaber an der Produktion und der Verteilung in Betracht kommen. Daß diese von mir zuerst vorgeschlagene und ausgearbeitete Hypothese für die Analyse einen gewissen Wert in sich hat, sehe ich daran, daß sie wiederholt von anderen Nationalökonomen aufgenommen worden ist, so von Franz Oppenheimer in seinem Buche: Wert und Kapitalprofit — Jena 1916, Verlag von G. Fischer. Wie ich hat Oppenheimer hier diesen nämlichen Typus der „Freien und Gleichen" als Ausgangspunkt seiner „Neubegründung der objektivistischen Werttheorie" benutzt und ihn dahin ausgestaltet, daß er ihm schrittweise hinzufügt, was die volle Wirtschaft von heute ergänzt: das Kapital besonders und, worauf es ihm seiner ganzen Tendenz nach besonders ankommt, das Eigentum an Grund und Boden, diesem (nach seiner grundlegenden Auffassung) Feind und Zerstörer der „rein-ökonomischen" Grundlagen. Dabei ist freilich der Begriff „rein-ökonomisch" in einem vom gewöhnlichen Sprachgebrauche, wie ich ihm z. B. mit Rodbertus und A. Wagner folge, abweichenden Sinne verwendet.

Schon der von mir entwickelte Urtypus ergab und erläuterte die Einheit von Kosten und Nutzen, von Produktion und Verteilung und damit die gesuchte sozialwirtschaftliche Gleichung beider im Kleinen. Der ganze Mensch als Erzeuger und Verzehrer, als gebendes und empfangendes Glied der Gemeinschaft, ergab sich als nächst faßbare Werteinheit. Arbeitseinheit und Genußeinheit (Nahrungseinheit) stellen bloße Ausstrahlungen dieser Einheit dar. Sie sind die entscheidenden Grundbegriffe aller sozialwirtschaftlichen Betrachtung. Wie innerhalb des durch diese Einheit gegebenen Rahmens Produktion und Konsumtion nach Maßgabe des sog. ökonomischen Prinzips, des Prinzips des kleinsten Mittels, und nach Maßgabe der Rangfolge der Einzelbedürfnisse ihre Rolle spielen, all die Akribie der Grenznutzen- und Grenzkostenerwägungen der subjektivistischen Schule, sie betreffen nur den Stoff, der den Rahmen ausfüllt. Sie sind nur sekundäre Momente und dürfen sich nicht anmaßen, ihrerseits erst die Volkswirtschaft als solche zu konstituieren. Ihr Anspruch auf logische Priorität ist zurückzuweisen.

Das ist nicht anders, wenn wir nun unseren Urtypus erweiternd zum Bilde der bestehenden Volkswirtschaft ausgestalten. Der Irrtum der Klassiker war, daß sie den Maßstab, an dem der Wert in ihrer Hypothese tatsächlich seinen Ausdruck fand, den Arbeitskostenmaßstab, mit dem Grunde des Wertes verwechselten. Ihre Hypothese

war unfertig und unausgedacht. Der Grund des Arbeitskostenwertes war nicht in den Arbeitskosten als solchen, sondern in der Regelung des hypothetischen Wirtschaftsgebildes, im Zweckplane der organisierten Gemeinschaft gelegen, die nur „Arbeiter" kannte. Der Arbeitskostenwert war nur der Ausfluß der einschränkenden und vereinfachenden Hypothese. Der positive Gewinn, den wir aus ihrer Zergliederung zogen, bleibt die hinter der bloßen Zwischenwahrheit des Arbeitskostenwerts stehende und schlechterdings für jeden gesellschaftlichen Zustand gültige Endwahrheit, daß der soziale Wert seinem Wesen, Ursprunge und Zwecke nach durch die erstrebten Abfindungen bestimmt wird, welche infolge der der Wirtschaftsordnung immanenten sozialen Notwendigkeiten an die Abfindungsberechtigten abzuführen sind. Der Wert ist nichts anderes als das Richtmaß der Vergeltung für die Personen und Personenklassen, denen nicht nur aus kausalnotwendig wirkenden Gründen, sondern letzthin vermöge der durch die Anlage der Wirtschaftsordnung wirksamen sozialnotwendigen Verursachungen ein Anteil im Produktionserfolge zufällt.

Dies und nichts anderes bedeutet der irreführende Begriff der „Zurechnung". Es ist eine Zurechnung post festum, wenn hinterher, in Verkehrung der wirklichen Kausalfolge, den naturalen Produktionsfaktoren das zugute geschrieben wird, was ihren Besitzern gezahlt werden muß. Es bleibt der alte englische Spruch in Ehren: The value of a thing is just as much as it will bring. Der Schlüssel, der passepartout für die Erkenntnis der Wertgesetze ergibt sich aus den Verteilungsverhältnissen — wenn man, wie ich ausführte, unter Verteilung nicht eine solche a posteriori, sondern die sog. ursprüngliche Güterverteilung versteht, die von Marx so bezeichneten „Produktionsverhältnisse", d. h. die Besitzverhältnisse an den nationalen Produktivkräften, der gesamte Besitzstand, von dem aus die Produktion vor sich geht und der sich immer erneut aus ihr wieder ergibt. In dem behandelten Urtypus hat auch der Arbeitskostenwert nur bedingte Geltung, in jeder anders gearteten Wirtschaftsverfassung, so in der heutigen, in der neben den Arbeitern noch weitere anteilsberechtigte Klassen vorhanden sind, kann er nicht mehr allein herrschen, vielmehr ist den Klassikern und allen sonstigen Arbeitskostenwert-Theoretikern der Vorwurf zu machen, daß sie die aus ihrer unvollständigen Analyse gezogenen Schlüsse unbesehen auf den heterogenen Zustand der heutigen Volkswirtschaft übertragen haben. Aber auch hier bleibt das Arbeitskostengesetz keineswegs, wie es v. Böhm bezeichnet, eine fable convenue, eine von einem großen Manne aufgestellte und von einer gläubigen Menge nachgesprochene Behauptung, es äußert eine wenn auch nur partielle, d. h. auf seine effektive Wirksamkeitssphäre (ein Ausdruck von Knies) eingeschränkte, allerbedeutsamste Geltung. Weder die Arbeit noch irgendwelche andere Produktivfaktoren sind als solche geeignet, von sich aus den Wert zu erzeugen oder zu bestimmen. Sie sind erst ihrerseits zu bewerten, sie sind nicht Werterzeuger, sie empfangen ihren Wert aus ihrer sozialen Zweckbestimmung, sie sind nur Stoff und Kraft und schaffen als solche auch ihrerseits nur wieder Stoff und Kraft, woraus sie genommen sind, sie erzeugen nur Produkte, sie sind wie gesagt nur Träger von Werten, sie sind deren materielle Bedingung.

Wie steht nun zu diesem Ergebnisse die subjektive, wie die objektive Wertlehre? Die erstere erhebt den Anspruch, Wert, Preis und Verteilung durchgehends auf individuelle Bedarfsmomente zurückgeführt und damit den Schlüssel für die Erklärung der gesamten volkswirtschaftlichen Erscheinungen in der Hand zu haben. Sie irrt, es ist ihr nicht einmal gelungen, das Einzelsubjekt als Wirtschaftseinheit zu erfassen. Sie zerlegt sein Wollen in atomistische Teilbegehrungen, sein Handeln in unzusammenhängende Teilaktionen. Obgleich sie gelegentlich betont, daß es sich bei der Wertschätzung eines Gutes, einer Gütereinheit, immer nur um einen „Teil des großen Ganzen" handelt, und auch als „Teil des ganzen Vermögens geschätzt wird" (v. Wieser), bleibt sie trotzdem bei ihrem Grundprinzip stehen, das sie so ausdrückt: „Die Frage um die Wirkung im Ganzen wird nie (!) gestellt, immer handelt es sich nur um die Wirkung einzelner, gegen das Ganze verschwindender kleiner Teile. . . . Gewöhnlich gilt jeder Vorrat als eine Summe von Teilen, die ihre besonderen (!) Schicksale haben und über die man einzeln verfügen kann." Und gar an anderer Stelle sagt v. Wieser: Es treiben im Geiste des Menschen nur immer bloße „Augenblicksrelationen" ihr Spiel, das Interesse der Menschen „schwankt beweglich wie die Wolken um die Berge". Und ferner: Es kommt ja lediglich immer auf die augenblickliche, durch eine vorzunehmende Geschäftsaktion (Kauf, Tausch usw.) bedingte Lage der Wirtschaft an, die „im Geiste desjenigen, der sie führt, Reihen von gleichartigen und gleichgroßen, weil auf gleichartige und gleichgroße Objekte oder Mittel oder Akte mit gleicher Intensität gerichtete Strömungen des Interesses erzeugt".

Wo bleibt da alle Wirtschaft als Ganzes, wo bleibt die Planmäßigkeit, die Kontinuität, die Konstanz als wichtigstes begriffliches Merkmal dessen, was man überhaupt die menschliche Wirtschaft nennt? Was v. Wieser hier definiert, ist nicht das Wesen der Wirtschaftlichkeit, es streift an die Unwirtschaftlichkeit und den unökonomischen Leichtsinn. Wenn die Grenznutzenlehre wenigstens ihrem eigenen Fundamentalsatze getreu geblieben wäre, welcher lautet: „Etwas ist ein Gut oder hat einen Wert nur für ganz bestimmte Subjekte!" Sie hätte dann diesen Satz folgerecht so fortsetzen müssen: also doch auch nur für bestimmte ganze Subjekte. Denn wenn ich die einzelne Wirtschaft in ihrem Zusammenhange begreifen will und muß, so darf ich ihren Träger, das Subjekt, nicht in Einzelwollungen und Einzelhandlungen zerstückeln, die von dem Ganzen seiner Wirtschaftsgebarung unabhängig wären. Der einheitliche Bezug auf das ganze Subjekt und zwar gleichzeitig im Begehr einer einheitlichen Bedarfsbefriedigung und als Produzent, betrachtet in der Einheit seiner Gesamtleistung, das erst ist der entscheidende Maßstab der Wertbemessung, erst mit dieser zusammenfassenden Synthese wäre die Erfüllung des Zieles erreicht worden, das der Subjektivismus, wollte er konsequent sein, sich hätte stecken müssen. Statt dessen hat er sich einen Typus als Elementarfall zurechtgelegt, der die Einheit sowohl auf der Produktions- wie auf der Konsumtionsseite gänzlich vermissen läßt.

Er wählt zum Schauplatz seiner Betrachtung etwa das Beispiel eines Kolonisten. Sein Blockhaus, so schildert v. Böhm, steht abseits von allen Verkehrsstraßen im Urwalde. Er ist ausgerüstet mit einem gegebenen und gemessenen Vorrat nicht von Gütern seines gesamten Lebensbedarfs, es steht ihm nur ein Vorrat von fünf Säcken

Korn zur Verfügung, sein Bedarf ist eben *nicht* einheitlich erfaßt, ebensowenig die Deckung *dieses* Bedarfes, er verwendet den gegebenen Vorrat von Getreide, das in gleich große Säcke gefüllt ist, für solche Bedürfnisse, die mit Korn zu befriedigen sind. Den ersten Sack Getreide bestimmt er für das wichtigste dieser Bedürfnisse, nämlich für seine Lebensfristung, den zweiten zur Vervollständigung seiner Mahlzeit, den dritten zur Mästung von Geflügel, den vierten zur Erzeugung von Kornbranntwein, den fünften, um zu seinem Vergnügen Papageien zu erhalten. Unter dieser Annahme richtet sich der Wert jedes Sackes Korn nach dieser letzten Verwendung, da das Maß des „abhängigen" Nutzens auch das Maß des Güterwertes sei; denn im gesetzten Falle würde unser Kolonist beim *Verlust eines* Sackes nur auf den letzten Nutzen, die Fütterung der Papageien verzichten, mit den vier übrig gebliebenen Säcken aber die vier wichtigsten anderen Bedürfniszweige decken. Nur der unbedeutendste, niedrigste Nutzen in der Skala der zu befriedigenden Bedürfnisse, der „*Grenznutzen*", ergibt das Wertmaß für das übrige: „Der Wert eines Gutes," so lautet dann die daraus gezogene *Allgemein*wahrheit für alle Güter, „bestimmt sich nach der Größe seines Grenznutzens".

Es ist also der bekannte Fortfallgedanke, der gedachte Fortfall aus dem gegebenen Vorrat *gleichartiger Güter*, der den „Passepartout" ergeben soll, der angeblich durch die Verwicklungen auch aller anderen Erscheinungen des vielgestalteten wirtschaftlichen Lebens siegreich hindurchführt, es sei damit, so behauptet die Lehre, der Lehrsatz gewonnen, der dann nicht nur als „der Angelpunkt der ganzen (!) Wertlehre", sondern „noch mehr als dies als der Schlüssel geradezu für alle Wirtschaftshandlungen der Menschen und somit (!) für die ganze volkswirtschaftliche Theorie" erscheine.

Denn bei dem Ergebnis, das zunächst nur für die Bewertung innerhalb einer in sich geschlossenen Einzelwirtschaft Gültigkeit beansprucht, macht die Lehre des Grenznutzens keineswegs Halt. Sie sieht in ihm einen „tragfähigen Unterbau" für die Erklärung aller *sozialwirtschaftlichen* Erscheinungen. Den Preis in der wirklichen Verkehrswirtschaft erklärt sie als die *Resultante* der unendlich vielen subjektiven Wertschätzungen der gesamten Einzelwirtschaften. Aber noch mehr als dieses: Der Passepartout des Fortfalls öffnet auch die Tür zur Einsicht in das große soziale *Verteilungs*problem, nämlich so:

Der Wert der sog. komplementären Güter, so der *verschiedenen* Arten von Produktivgütern, welche bei der Produktion wohl der allermeisten Genußgüter benötigt werden, ergiebt sich in folgender Weise, die sich gleich an einem v. *Böhm* selbst aufgestellten Beispiele verdeutlichen läßt: Zum Bau eines Hauses sind der Baugrund, Ziegel, Balken und Arbeitsleistungen „komplementär". Der Baugrund ist unersetzlich, die übrigen Produktivfaktoren, d. h. diejenigen, welche man in der Praxis die „Kosten" nennt, sind *ersetzlich*. „Die Aufteilung geht nunmehr in der Art vor sich, daß aus dem durch den Grenznutzen (!) der gemeinsamen Verwendung bestimmten (!) Gesamtwert der ganzen Gruppe zunächst den ersetzlichen Gliedern ihr fixer (?) Wert vorweg zugeteilt, und der — je nach der Größe des Grenznutzens variable — Rest den nicht vertretbaren Gliedern als ihr Einzelwert zugerechnet wird". Das sei in der Praxis auch der häufigste Fall, denn, sagt v. *Böhm*, „die überwiegende Mehrzahl der komplementären Güter ist als marktgängige Ware beliebig ersetzlich; die Leistungen der Lohnarbeiter, die Rohstoffe usw." In der Praxis ziehe man also vom Gesamtertrage, vom gemeinsamen „Erträgnis", die *Kosten*, d. h. die Aufwände für die ersetzbaren Produktivmittel von gegebenem Substitutionswert ab, den Rest schreibt man als Reinertrag dem oder den nicht vertretbaren Gliedern zu: der Bauer seinem Boden, der Bergwerksbesitzer seinem Bergwerk, der Fabrikant seiner Fabrik, der Kaufmann seiner Unternehmertätigkeit. v. *Böhm* meint damit „die Sache von der Einzelwirtschaft auf den Markt hinübergespielt" zu haben.

Und das soll nun den Schlüssel zum Problem der sozialen Verteilungsgesetze gegeben haben! In Wahrheit, führte ich dagegen aus, wird uns hier nur das Verhältnis eines *Subjektes* zu *seinen* Gütern vorgeführt, während doch das *soziale* Problem der Verteilung das Verhältnis verschiedener, in Arbeitsteilung verbundener Subjekte zueinander betrifft, Subjekte von durchaus verschiedenem Besitzstande

und durchaus verschiedenen Bedürfnissen. Und *woher*, ist weiter zu fragen, woher weiß v. Böhm den Wert des „Gesamterzeugnisses", der zugeteilt und „zugerechnet wird", den Wert als Dividendus? Es soll einfach sein „Grenznutzen" sein. Und woher ferner der Wert der vertretbaren Güter und deren Marktpreis, während doch den Wert *aller* Güter erst zu finden die *Aufgabe* war? Hier bewegt sich alles im Zirkel. Keine Spur von Aufklärung darüber, wie sich die ganzen Klassen der Arbeiter, Kapitalisten und Bodenbesitzer im Getriebe des großen Markts zueinander stellen und wie das Netz der sozialen Beziehungen die Einzelerscheinungen der Verteilung gestaltet. Überall unorganisches Nebeneinander von Privatwirtschaftslehre und *Sozialökonomie!* Die subjektivistische Betrachtung könnte uns doch allenfalls nur veranschaulichen, wie sich das Individuum im Rahmen des vorweg gegebenen Baues des gesellschaftlichen Organismus binnenwirtschaftlich einrichtet, aber wie soll dies Einrichten den *Bau selbst* in seiner wirkenden Eigenart erklären? Was soll hier der vertrauensvolle Gedanke der „Resultantenbildung", der den Dingen selbst überläßt, mit der Blässe dieses Gedankendinges sich abzufinden? Vor allem: Wie sollen zufällige Augenblicksschätzungen, worauf sich die Einzel*aktionen* der Wirtschafter angeblich aufbauen, das konstante Gefüge der Volkswirtschaft ergeben? Ich denke, es verhält sich doch geradezu umgekehrt: es richten sich die einzelnen Geschäfts*akte* nach den organischen Funktionen, die ihnen durch den sozialen Wirtschaftsplan zugewiesen sind. Welche Verkennung der Gesetze des sozialen Gefüges, sie als *Resultante* der einzelnen Kauf-, Tausch- und aller der übrigen „Akte" der sozialen Produktion und Verteilung zu behandeln, statt die Betrachtung mit jenen Gesetzen zu beginnen und demgemäß *aus ihnen erst* den Anstoß zu allen Wirtschaftsakten zu begreifen! (Zweck S. 737.)

Die subjektivistische Wertlehre ist allerdings aus *einem Gusse*, aber ich glaube, auch aus einem Gusse *falsch*. Ihr Passepartout, der Fortfallgedanke, führt uns abseits auf dürre Heide. Schon ihre eigenen Vertreter sind sich über seine Bedeutung nicht einig. v. *Wieser* erkennt — höchst widerspruchsvoll — seine Richtigkeit nur für die Bewertung der Genußmittel an; für die der Produktivgüter, sagt er, komme es „nicht auf den Ertragsanteil an, der durch den *Verlust* eines Gutes *verloren*, sondern auf denjenigen, der durch seinen ruhigen Besitz und seinen zweckentsprechenden Gebrauch erreicht wird". Dem tritt v. *Böhm* mit allem Nachdruck entgegen; v. *Wieser*, meint er, gehe mit seiner Erklärung „grundsätzlich von dem Gedanken ab, der nicht nur einen *Grundpfeiler* der gesamten Theorie des Grenznutzens überhaupt bildet, sondern den auch v. *Wieser* selbst als Fundament seine Lehre nicht entbehren kann", es fehle sonst das indispensable logische Zwischenglied. Interessant ist, wie *Komorzynski* den Fortfallgedanken in seiner ganzen sozialen Unzulänglichkeit — unfreiwillig — ad absurdum geführt hat. Er verallgemeinert ihn in der Weise, daß er den Fortfall eines jeden Gutes, *gleichgültig* ob es ein Genuß- oder ein Produktivgut, die Änderung des ganzen Wirtschaftsplanes herbeiführen läßt: der *schließlich* durch Überwälzung vermittelte, irgendwo haften bleibende Ausfall an Bedürfnisbefriedigung stellt den Wert des zu schätzenden Gutes dar. Zwei zu vergleichende Güter haben danach gleichen Wert, wenn der schließliche Effekt in dem Ausfall *derselben* Bedürfnisbefriedigung

besteht. Es müßte doch also wohl, soviel Güter man bewerten, d. h. in ihrem Werte vergleichen wollte, ebenso oft diese Prozedur des gedanklichen Fortfalls wiederholt werden, m. a. W. ebenso oft müßte ein Ausbruch aus dem gegebenen Besitzstande erfolgen! Näheres zuletzt Subj. S. 155—158. Und welchen Nutzen nun gar ein solches Gedankenexperiment für die Erklärung des Marktpreises und der Gesetze der sozialen Verteilung erbringen soll, das bleibt das ungelöste Rätsel. Auch der Resultantengedanke hilft aus dem Dilemma nicht heraus, eine „Übersetzung" aus der isolierten Privatwirtschaft in die arbeitsteilige gegliederte Volkswirtschaft ist gar nicht auszudenken, es müßte denn wieder das Bild des „großen Robinson" sein Wunder tun.

Eine ganz scheue Sache würde es dabei auch mit den „Kosten" sein, diesem neben dem Nutzen allerwichtigsten Elementarbegriffe aller volkswirtschaftlichen Erkenntnis. Wir kommen damit zur Prüfung der zweiten oben aufgestellten Frage: Ist es dem Objektivismus, als dem Vertreter der Kostenwertlehre, besser als der subjektivistischen Nutzenlehre gelungen, die Volkswirtschaft in der Einheit ihres sozialen Zusammenhanges zu ergründen? Der objektivistische Weg zu den Kosten ist ein direkter, während die Subjektivisten nur auf dem Umwege über die Bedarfsempfindungen der Individualwirtschaften bis zu ihnen vordringen. Kosten, sagen sie uns, sind Produktivgüter, die ihren Wert nur von den Genußgütern erhalten, zu deren Erzeugung sie bestimmt sind, näher: von deren Grenznutzen. Er richtet sich nach dem Grenznutzen desjenigen Produkts, welches unter allen, zu deren Erzeugung eine gleichartige Produktivmittelgruppe wirtschaftlicherweise hätte verwendet werden können, den geringsten Grenznutzen besitzt, m. a. W. nach dem Werte des „Grenzprodukts", d. h. des Produktes, dessen Grenznutzen der kleinste ist. Das führt dann aber zu der Folge, daß auch der Wert der anderen aus der gleichen Produktivmittelgruppe hervorgehenden, der Wert der sog. „produktionsverwandten" Genußgütern, sich gleichem Werte anpassen müsse, in letzter Linie also an dem Worte eines anderen Gutes, des Grenzprodukts, ableiten, in erster Linie auch dem Werte des Produktivmittels, aus dem es hervorgeht. Und hiermit, sagt v. Böhm, „liegt auch die ganze Wahrheit des berühmten Kostengesetzes am Tage": Es ist nur eine Abbreviatur, eine besondere Aussageform, wenn wir den Wert der Produkte nach ihren Kosten bemessen. „Das Kostengesetz bildet nur einen Inzidenzfall des wahren allgemeinen Gesetzes vom Grenznutzen." Auch hier siegt der Fortfallgedanke: Beim Verluste eines Exemplars der Produktivmittelgruppe würde man den Ausfall auf dasjenige Genußgut wälzen, das den niedrigsten Grenznutzen hat.

Anders die objektivistische Kostentheorie, sie läßt den Wert der Genußgüter unmittelbar durch die Kosten bestimmen. Sie bedarf nicht des Fortfalls- und Substitutionsgedankens, sie bedarf nicht einer erkünstelten „Mondscheinstheorie" mit den gebrochenen Strahlen. Die gleiche Sonne scheint über alle Wirtschaftsprodukte, gleiche Kosten erzeugen gleichen Wert. Und ich meine, sie hat recht. Nicht die wirtschaftlichen Tatsachen bedürfen jener krummlinig gewundenen Erklärung, sie überläßt sie der Grenznutzentheorie, welche statt geraden Blicks in die Sonne zu schauen, den milden Mond

betrachtet, sie bedarf nicht des Gequäles der dialektischen Hilfskonstruktionen. Sie benötigt auch nicht der Fiktion eines Vorrats gleichartiger Produktionsmittel, einer gleichartigen „Gruppe" von Produktionsmitteln, m. a. W. der Gleichheit der Kostenstücke. Ihr Kostengesetz hat den Vorzug, daß sie auch den Wert derjenigen Genußgüter erklärt, die — was doch im Leben der Regelfall — aus verschiedenartigsten Kostengütern erzeugt werden. Für die Grenznutzenlehre bietet gerade dieser letztere Fall Schwierigkeiten letalster Art, welche sie seltsamerweise nur dadurch zu überwinden versucht, daß sie nun zur Abwechslung auf der Genußgüterseite gleichartige Genußgüter im Vorrate annimmt und sie dann wieder, mittels des Fortfallgedankens, auf den Wert jener verschiedenartigen, komplementären Produktivmittel aufteilt. Der Wert dieser richtet sich nach dem Werte des Genußgutes von geringstem Grenznutzen. Es ist, so rühmt diese Lehre, doch überall der alles erleuchtende Grenznutzen, der sich siegreich bei allen „Komplikationen" des Elementarfalls durchsetzt. Über das logisch Unzulängliche im Wechsel der beiden Methoden und ihre gewaltsame Vereinigung habe ich an anderen Stellen eingehend gehandelt, zuletzt in Kürze Subj. S. 188 ff. Die logische Unzulässigkeit der Verbindung beider Methoden liegt auf der Hand, es kann niemals gestattet sein, die aus der Hypothese gleichartiger und auch deshalb nur gleichwertiger Stücke für die Wertbestimmung der Glieder der Nutzenseite gewonnenen Ergebnisse rückwärts wieder für die Wertbestimmung der Kostengüter zu verwenden, wenn diese — wie beim Problem der komplementären Kostengüter — eben verschiedenartige sind. Hier stehen wir wieder einmal vor einer Art der von Böhm selbst verworfenen kausalen Wechselwirkung.

Dagegen bestehen die Vorzüge der Kostenwertlehre in ihrer übersichtlichen Klarheit. Sie bedarf nicht der stützenden Annahme gleichartiger Güter weder auf der Produktions- noch auf der Konsumtionsseite, dieser fiktiven Untersuchung, ohne welche die Grenznutzenlehre zugestandenerweise — ich erinnere an den Wieserschen Ausspruch — hilflos dastehen würde: „Kämen Güter nicht in Vorräten gleicher Stücke vor, sondern nur immer individuell gestaltet, so könnte das Gesetz (das Grenznutzengesetz) nicht gelten." Wie die Grenznutzenlehre an ihrem Elementarfall die Brücke vom Werte des Grenzbedürfnisses zu den übrigen Gütern ganz verschiedenen Nutzens nur durch die Annahme eines Mengenvorrates gleichartiger Genußgüter, also eines gewiß objektiven Moments, m. a. W. durch eine starke Anleihe an den Objektivismus, findet, so hat sie den besten Teil ihrer Erklärung des Wertes der „produktionsverwandten" Güter der objektiven Tatsache entnommen, daß diese Güter, wie v. Wieser sagt, nur „allotropische Modifikationen" desselben Grundelements darstellen. Sie sind, wie derselbe Schriftsteller ausführt, „gewissermaßen nur verschiedene Formen desselben gemeinschaftlichen Produktivguts, sie sind gleichsam von einerlei Gattung; das Kostengesetz ist im Grunde überhaupt nichts anderes als die allgemeine Regel der Wertschätzung von Teilen eines gleichartigen Gütervorrats, nur in einer neuen und besonderen Fassung".

Ich kann deshalb in dieser Lehre keinen Fortschritt über die klassische Wertlehre hinaus erblicken, die sich einfach an die Tatsachen des praktischen Lebens gehalten hat. Im Gegenteil — um es zu wiederholen — sie war der späteren Lehre ein gewaltiges Stück voraus:

Sie hatten unbewußt eine soziale Werteinheit erfaßt, die Einheit des produzierenden Arbeiters in Gestalt seiner zusammenhängenden Tages-, Monats-, Jahresarbeit und damit, wenn auch nur mittelbar eine Einheit in Gestalt des für die gleichen Zeiten erforderlichen Bedarfes an Nahrung. Es wurde somit wenigstens eine Gesamtgröße gefunden, die sich nur in zwei Bestandteile spaltete, in die Gesamtarbeitsleistung und in die Bedarfseinheit als deren logische Ergänzung. Es wurden die an sich untereinander inkommensurablen Bestandteile dieser letzteren, der Genußeinheit durch Projektion auf die in sich meßbare Einheit der Arbeitseinheit selbst meßbar gemacht, sie stellen rechenbare Quoten dar, nach Maßgabe der in ihnen enthaltenen Kostenarbeit. Und diese Vorzüge hoben sie insofern weit über das enge Niveau aller atomistischen Grenznutzenbetrachtungen empor.

Nur eins verfehlten auch sie, die Begründung der Kosten selbst in ihrem innersten und letzten Wesen. Sie leiteten den Wert der Kosten wieder aus den Kosten ab, ohne doch deren Wert seinerseits zu erklären. Die mechanische Kostenlehre bewegt sich im Kreise. Um dem Zirkel zu entrinnen und zur verbindenden Einheit vorzudringen, machte die Grenznutzenlehre durch Einfügung des Zweckgedankens wenigstens formal den uns bekannten wertvollen Ansatz, daß sie die Kosten auf den Nutzen als einheitlichen Bestimmgrund abstimmte. Was sie verkannte, war nur die Nutzeinheit, die in der Einheit des Menschen in der Kontinuität seiner Person einfürallemal gegeben ist. Sie verkannte, daß die Kosten doch mehr sind als ein Abglanz individualistischen Nutzens, nicht bloß „Produktivgüter, die bei einer einzelnen Widmung um ihrer anderweitigen (!) Verwendbarkeit willen als Aufwand gesetzt werden", also nur ein Opfer an sonst ermöglichtem Genuß darstellen, oder wie man es gar gewendet hat, gleichbedeutend mit „Nutzeneinbuße" seien. Das ist keine Erklärung der Kosten als solche, das ist ihre begriffliche Negation und Vernichtung. Die Subjektivisten fielen, ihrem eigenen Programm zuwider, in den von ihnen verpönten Objektivismus zurück, sie verloren den Blick dafür, daß hinter jedem objektiven Faktor ein Subjekt, ein lebendiger Mensch steht. Der Weg zu den Produktionsfaktoren führt immer nur über die Personen ihrer Besitzer, der Arbeiter, Kapitalisten und Bodenbesitzer. Wir sind also nicht, wie der allbeliebte Robinson im weltentrückten Musterbeispiele, bloß von den Dingen, wir sind vor allem von den Personen abhängig, die sie uns nur unter der Bedingung liefern und liefern können, daß ihnen die sozialnotwendige Vergeltung gewährt wird, die ihnen ihren produktiven Dienst für die Gesellschaft auf die Dauer ermöglicht.

Statt dessen wird von den Subjektivisten die ganze nationale Produktion nur vom einseitigen Standpunkte der Konsumenten aus betrachtet, sie vergessen den Produzenten als Menschen, sie versteigen sich zu Sätzen wie den folgenden: Die Konsumenten sind die eigentlichen Leiter der Produktion, ihnen fällt mit Recht „die Rolle und der Name der Produktionsleitung zu". Und: „Wirklich sind die Konsumenten das Forum, von dem in der Verkehrswirtschaft noch am ehesten gesagt werden kann, daß es das Organ (!) der Sozialinteressen sei" (Schumpeter). Solch ein Subjektivismus treibt den hergebrachten Konsumentenstandpunkt auf seine höchste Spitze. Er übersieht grundsätzlich das organische Wechselverhältnis von Produktion und Konsumtion, er vergißt ganz, daß nicht nur für Menschen, sondern allererst

von Menschen produziert wird, daß der Produzent auch für seinen Konsum arbeitet, daß er in seiner Person Produzent und Konsument zugleich ist. Jeder ehrliche Konsument — allermeist auch der Bezieher des „abgeleiteten" Einkommens — gelangt immer erst als Produzent zu seinem Lebensunterhalt, er ist oder er war doch einmal, so der zur Ruhe gesetzte Rentner, Produzent. Wir kennen die verderbliche Rolle, welche die Figur des Nurkonsumenten von jeher im Leben gespielt hat. Da sollte wenigstens die Theorie das Ihrige tun, um die Erkenntnis aus dieser Enge des Standpunktes zu befreien.

Es war diese Enge, die dazu führte, den Produzenten und den Verkäufer ganz aus der Betrachtung auszuschalten oder ihnen darin doch einen Platz anzuweisen, der ihrer Bedeutung nicht entfernt gerecht wird. Diese Lehre spricht immer nur vom wertbestimmenden Bedarfsleben der konsumierenden Käufer als Besitzern einer gegebenen Menge von Florinstücken, mit denen sie aus dem — ebenso gegebenen — Reservoir der Produktionsmittel, letzten Endes aus den originären (Boden- und Arbeits)leistungen, ihren Bedarf meistens auf dem Zwischenwege durch die Güter mittlerer Ordnung an sich „saugen", ohne sich weiter darum zu besorgen, woher beide Gesamtmengen, die des Bedarfes und die der Deckung, eigentlich entstammen, in welchem Verhältnis sie nach ihrem Ursprung und nach ihrer Bestimmung zueinander stehen, wie sie sich erneuern und organisch in das System fügen. So fällt für die Grenznutzenlehre diese ganze Hälfte der volkswirtschaftlichen Verursachungen aus dem Gesichtskreis. Das Preisgesetz, sagt v. Böhm, „erfährt für die im ausgebildeten großen Marktverkehr zustandekommenden Preise eine große Vereinfachung . . . es fallen die Wertschätzungen der Verkäufer . . . ganz (!) fort, man kann für den großen volkswirtschaftlichen Marktverkehr mit ausreichender Genauigkeit behaupten, daß der Marktpreis bestimmt (!) wird durch die Schätzungsziffer des letzten Käufers". Des „letzten"; denn, so wird deduziert, weil die Käufer sehr zahlreich sind, so „verengt sich die Zone, die von der Schätzungsziffer des letzten Käufers und jener des ersten ausgeschlossenen Bewerbers begrenzt wird, fast auf einen Punkt". Man weiß wirklich nicht, wie diese Zonenbetrachtung einen Anspruch auf einen letzten Erkenntniswert erheben könnte, sie setzt wieder alle jene Quantitäten auf beiden Seiten voraus, von denen wir eben gesprochen haben und deren Bestimmung die eigentliche Aufgabe wäre. Was soll hier irgendeine Grenznutzenbetrachtung helfen, eine solche ist ja immer an der Voraussetzung gegebener Quantitäten gebunden; denn, sagt schon Menger, das Kriterium des ökonomischen Charakters der Güter ist ausschließlich in dem Verhältnis zwischen Bedarf und verfügbaren Quantitäten derselben zu suchen", und v. Böhm: „Jedenfalls ist daran festzuhalten, daß Quantitätsverhältnisse allein (!) es sind, welche darüber entscheiden, ob irgendein Gut bloß fähig zu nützen, oder auch Bedingung des Nutzens für uns (!) ist". Das „für uns" ist natürlich nur subjektivistisch, nicht sozial zu erfassen, m. a. W. nicht: „für uns" als organische Glieder des volkswirtschaftlichen Ganzen. Die Quantitäten werden dabei selbstredend vorausgesetzt. Wie v. Wieser z. B. gelegentlich selbstzugesteht, stützt sich die Betrachtung „auf zwei objektive Tatsachen", deren Erklärung man aber völlig vermißt: auf das objektive Moment der „Mengen" und das ebenfalls objektive Moment der „Kosten" (Zweck S. 700ff. und Obj. S. 172). Damit verwirkt die Lehre den

Charakter einer Nutzentheorie überhaupt. Die Nutzenbetrachtung kann nicht das Moment der objektiven Verursachungen erklären oder ersetzen, die Quantitäten als solche werden nicht durch den Nutzen, es wird der Nutzen und gar der Grenznutzen durch die Quantitäten als letzten Erklärungsgrund bestimmt. Der Grenznutzen und mit ihm die Schätzungsziffer des „letzten Käufers" sind nur ein Ergebnis, eine Resultante ganz objektiver Bestimmungen.

Hier hat Liefmanns harte Kritik einen beachtungswerten Kern. Die Mengersche Preistheorie, sagt er, ist nur eine Tauschlehre, nur eine Lehre von den Tauschgrenzen, aber keine Erklärung des Preises. Die ganze so viel bewunderte österreichische Preistheorie sei nichts weiter als eine ziemlich kindliche ziffermäßige Berechnung einer oberen und unteren Preisgrenze bei gegebenem Angebot und gegebener Nachfrage, die beide als gegebene Größen angesetzt werden, während es Aufgabe der Preistheorie sei, sie zu erklären. Allerdings sinkt Liefmann selbst wieder, mehr noch wie die von ihm angegriffene Lehre, ganz und gar in die subjektivistische, unsoziale Erklärung zurück, wenn er, statt seinerseits die „Mengen" zu bestimmen, mit seiner „rein psychischen" Wertlehre allen Subjektivismus noch übertrumpft und selbst das Wesen der Kosten auf rein psychische Erwägungen der Subjekte zurückführt. Auch er (und er am wenigsten) gelangt nicht zum Ziele. Er will nicht den ganzen Zwang der sozialen Verhältnisse erkennen, der hinter den psychischen Empfindungen und privaten Schätzungen der Individuen steht, d. h. den von ihm geleugneten und ausgeschalteten Zweck der planvoll und zielstrebig wirkenden Volkswirtschaft. Es bleibt dabei, die letzte Bestimmung der volkswirtschaftlichen Erscheinungen ist nun einmal nicht aus dem Begriffsschatze des Naturalismus zu entnehmen, nicht aus der Psychologie des isoliert gedachten Subjekts oder der äußeren freundlichen oder feindlichen Berührung einer Mehrheit von solchen. Psychologie und Mengenbetrachtung bleiben in den unteren Regionen materialistischer Erwägungen befangen.

Die Kostenwertlehre war auf dem richtigen Wege. Es gilt nur, die von ihr aufgewiesenen „Zwischenwahrheiten" auf das erklärende Prinzip zurückzuführen. Ihre Kostenbetrachtung bedarf, wie gesagt, nur der Klarstellung des Wesens der Kosten. Es trifft ja zu, daß die Kosten im letzten Grunde auf irgendeinen durch sie zu realisierenden, vielleicht noch so entfernten, Nutzen zielen, Kostengrößen sind Nutzgrößen, es ist die Nachfrage entscheidend, und die mathematischen Nationalökonomen haben insoweit Recht, als sie, lediglich die fertigen Dinge, wie sie sind, beschreibend, die Angebotskurve nur als eine „umgekehrte Nachfragekurve" bezeichnen. Der Zweck der Kosten liegt im erstrebten Nutzen, aber nicht in einem aus sich bestimmten absoluten Nutzen des Subjekts, er besteht in dem im Rahmen der sozialbestimmten Bedingungen für das Subjekt und für die Gemeinschaft der Sudjekte ermöglichten Nutzen, kurz einem Nutzen, der durch die sozialen Abfindungszwecke, durch die Zwecke der „Verteilung" im erörterten weiteren Sinne bedingt ist. Der Wert, als das Medium dieser Verteilung, bildet den großen Kontrollapparat, der die Produktion auf allen ihren Stufen begleitet mit dem Zwecke der anteiligen Aufteilung des gemeinsamen sozialen Produktionsergebnisses an die Individuen, die es erzeugen. Das ganze Wertproblem ist ein Verteilungsproblem. Der Verteilungszweck schafft die bleibenden Wertgefäße, die den rein-ökonomischen Stoff in sich aufnehmen, die feste Einheit als ein Rückgrat und Knochengerüst, worin der molluskenhafte Stoff der materiellen Bedingungen sich in stetiger Erneuerung einfügt. Der Wert ist ein Form-, kein Stoffgebilde.

Erst damit gelangen wir zu dem letzten Grunde des von Böhm bespöttelten „berühmten" Kostengesetzes. Kosten sind Werteinsätze, sie lösen sich in die Nutzgrößen auf, die den beteiligten Wirtschaftssubjekten nach Maßgabe der sozialen Voraussetzungen zufallen. Der

Wert, können wir sagen, ist der beste Ausdruck des oben berührten „Individualsozialismus". So wird erst durch die soziale Betrachtungsweise, die das Subjekt als eine soziale Einheit erfaßt, dem Subjekte das Recht, das ihm gebührt und das ihm die sogenannte „subjektivistische" Schule versagt hat. In der schon wiederholt berührten volkswirtschaftlichen Gleichung von Nutzen und Kosten wird die Versöhnung des Subjektivismus mit dem Objektivismus zur Wahrheit: der Objektivismus und der Subjektivismus werden sozial. Nachdem jener, der Kostenwert der Objektivisten, seine Rolle als vermittelnder Denkbegriff gespielt und ausgespielt hat, ist er im übrigen überflüssig geworden, er wird ersetzt durch die soziale Kategorie, während er bei den Klassikern und den späteren Objektivisten vielfach nur als ein naturalistisch-mechanischer Erklärungsgrund seine erkenntnistheortischen Funktionen verrichtete.

Ist der Kostenwert nur prädestinierter Nutzenwert, nur antizipiertes Einkommen, dann erst macht es keine Schwierigkeiten mehr, sich die Aufsaugung der fertigen oder gegebenen Gütermassen durch die „bestbezahlten" Verwendungen zu erklären, der ganze Plan war von Hause aus darauf zugeschnitten. Der Grenznutzenlehre war es versagt, diese Brücke zu finden. Es war ihr unmöglich, den Grund und die Möglichkeit aufzudecken, woher es „bestbezahlte" Verwendungen gibt. Die Grenznutzenlehre hat aus den „lohnendsten" Verwendungen unversehens die bestbezahlten gemacht, also dem rein-ökonomischen einen — von ihr unerklärten — sozialen Begriff untergeschoben. Der erstere kann allenfalls der isolierten Robinsonwirtschaft entnommen werden, der letztere setzt ein sozialgeregeltes Gebilde voraus, es schiebt sich hier das Interesse einer Zwischenklasse dazwischen, dasjenige der Unternehmer. Es geht aber nicht an, die Unternehmer, wie es seitens der Nutzentheorie geschieht, nur immer als „Vermittler", als Stellvertreter der eigentlichen Verbraucher, als „Zwischenhändler", zu bezeichnen und etwa mit Schumpeter zu sagen, „ihre Nachfrage nach Produktionsmitteln sei nur der Reflex der Nachfrage der Konsumenten nach Genußmitteln". Wie v. Wieser, Natürl. Wert, S. 54, 57, richtig erkannt hat, ist dieser persönliche Nutzen der Unternehmer entscheidend. Statt der Dinge, sagt v. Wieser, die am meisten nützen können, werden diejenigen erzeugt, welche man am besten bezahlt. Es ist „dem privaten Unternehmer nicht um den höchsten Nutzen für die Gesellschaft, sondern um den höchsten Wert für sich (!) zu tun, der zugleich sein höchster Nutzen ist".

Mit den „bestbezahlten Verwendungen" drängt sich eben ein heterogenes, das soziale Element in den Gang der naturalistischen Erklärung: die „Kaufkraft", hinein; die Deduktion springt in eine fremde Kausalreihe hinüber, die nicht mehr der Nachfrage-, sondern der Angebotsseite entspringt. Sie operiert deshalb wiederum mit dem erwähnten, von v. Böhm selbst als unstatthaft verworfenen Begriffe eines in sich kreisenden „Wechselverhältnisses". Das kaufkräftige Einkommen der Verzehrer erklärte sie erst als eine Folge, als eine Wirkung des Gesetzes der komplementären Produktivgüter, und jetzt dient zur Abwechslung diese nämliche Kaufkraft in Gestalt der „bestbezahlten" Verwendung als eine Ursache. Zu vgl. Subj. S. 184, und „R. Ök." S. 284 ff. Der Kausalgedanke versagt; denn kausal können sich Kaufkraft der Konsumenten und Verkaufskraft der Produzenten nicht gegenseitig bestimmen. Hier dürfte sich v. Böhm durch seine

eigene, bessere Einsicht widerlegen. Er sagt (Conrads Jahrb. 1892, 3. Folge, III. Band S. 359) in einem ähnlichen Gedankengange ganz treffend: den Wert der Produktionsgüter durch den Wert der Produkte zu bestimmen und zugleich umgekehrt, das ist ein Zirkel, eine wechselseitige Kausalität derart, daß von zwei und denselben Dingen jedes die Ursache des anderen sei, das ist eine Todsünde gegen die Logik. Was jedoch, sage ich, und verweise auf meine allgemeinen Ausführungen S. 50, möglich, ja begrifflich notwendig ist, das ist die Wechselwirkung in einem „Organismus"; denn das Wesen eines solchen besteht gerade in einer solchen Wechselwirkung der Glieder und des Ganzen, aber nicht im Sinne der Kausalität, sondern teleologisch im Sinne der Zweckidee. Nun erkannten wir gerade die Volkswirtschaft als einen organisierten Organismus insofern, als in ihm die Personen einander Zweck und Mittel zugleich sind. Auf diesem organischen Wechselverhältnis beruht ihr eigentliches Wesen. Damit erst schwindet der Zirkel, der das gegenseitige Einwirken der Kaufkraft und der Verkaufstkraft aufeinander sonst ungelöst läßt. Wert der Kostengüter und ihrer Produkte sind gleich, weil sie einem Dritten gleich sind, der Zweckeinheit die der Mensch bildet, als Produzent und Verzehrer in einer Person zugleich.

Wo aber, so werden die Subjektivisten unbefriedigt fragen, wo bleiben die subjektiven Bedarfsempfindungen, von denen, wie v. Wieser, trotz aller von ihm zugestandenen objektiven und sozialen Kausalmomente, mit Recht behauptet, daß sie doch überall den Anstoß, die „Impulse" zu den wirtschaftlichen Aktionen geben? Wir geben, wie schon hervorgehoben, v. Wieser gern zu, daß die von ihm betonten subjektiven Impulse die Triebkräfte alles wirtschaftlichen Lebens ausmachen, sie bilden, neben den materiellen Produktionsbedingungen den Stoff und die Kräfte, ohne welche das Uhrwerk der Volkswirtschaft stille steht. Was ich so lebhaft bestreite, ist nur, daß sie von sich aus den Wert allein bestimmen und daß sie, in Verein mit den rein ökonomischen „Mengenverhältnissen", den „Sinn" der ganzen Volkswirtschaft ergeben. Er hat selbst gegen Menger gelegentlich den Gedanken abgelehnt, „daß alle gesellschaftlichen Bildungen der Wirtschaft nichts weiter seien als unbeabsichtige soziale Resultanten individuell-teleologischer Faktoren". Mit Recht sagte er andererseits, daß eine Kritik, welche die organischen Erklärungen, die die Gesellschaft als solche, losgetrennt (!) von den Individuen, zum Subjekte des gesellschaftlichen Handelns machen, offenbar durchaus „verfehlt" seien.

Daß mir eine solche Kritik fern liegt, ergibt meine erwähnte Abhandlung über „das Rein-Ökonomische im System der Volkswirtschaft", wo ich diesem Elemente, als der Materie der volkswirtschaftlichen Gestaltungen, die Stellung voll eingeräumt habe, die ihr in ihnen gebührt. Wie ich anderweit immer ausgeführt habe (zuletzt Subj. S. 150ff.), kommt bei der sozialen Betrachtung dieser Stoff, diese rein-ökonomische Wirksamkeit der ewigen natürlichen Bestandteile der menschlichen Wirtschaft, nicht zu kurz, ich habe sie nicht vernachlässigt oder ausgeschaltet, ich schalte sie nur in den sozialen Rahmen ein, ich berücksichtige sie, wie oben wiederholt ausgeführt, viel „subjektivistischer" als die orthodoxesten Subjektivisten. Mögen sie innerhalb der sozialen Wertrahmen im einzelnen ihren Platz finden,

und zwar nach Maßgabe des Gesetzes vom kleinsten Mittel und der Rangfolge der miteinander verglichenen Bedürfnisse, meinetwegen auch nach den subtilsten Grenznutzerwägungen. Aber in letzter Linie ergeben sich daraus doch nur Regeln für das wirtschaftliche Handeln für die private Wirtschaft, Klugheitsregeln, die das Produktions- und Haushaltungsniveau der Binnenwirtschaft gestalten, sie ergeben die Regeln für das „Wirtschaften"; aber man soll sich doch nicht einbilden, daß das „Wirtschaften" schon das Wesen der Wirtschaft, geschweige denn das Wesen der Volkswirtschaft ergibt. Die Erkenntnis und das Begreifen der letzteren geht auf das Ganze derselben in ihrer gesamten und selbsteignen Gliederung, aus der erst das Handeln und Wirtschaften der Einzelnen seine äußeren, seine objektiven „Impulse" erhält. Es ist ein Unding, den Wert in der vollen Verkehrswirtschaft als Resultante robinsonartig gedachter, höchst individualistischer und atomistischer Bedarfserwägungen zu erklären.

Als Einheitsmaße aller sozialen Wertverhältnisse, als die alles andere umschließenden Wertgefäße, erkannten wir vielmehr die Leistungs- und Genußeinheiten wohl des einzelnen, aber des ganzen Menschen, wie sie in den Abfindungs- und Einkommenseinheiten ihren Ausdruck finden. Bei der Erklärung dieser Einheiten versagt das theoretische Rüstzeug der Subjektivisten. Sie kommen nur ganz gelegentlich auf diese Einheiten zu sprechen. So sagt z. B. v. Böhm, daß von den zahllosen subjektiven Wertschätzungen im praktischen Wirtschaftsleben „wohl der ganz überwiegende Großteil einzelne (!) Gütereinheiten oder sonst kleine und kleinste Quantitäten von Gütern zum Gegenstande" habe und es herrsche „daher auch die Wertschätzung nach dem Grenznutzen der Einheit weitaus vor". Immerhin, räumt er ein, „gibt es auch eine Minderheit von Fällen", und zwar „recht wichtige und interessante Fälle", wo wir große Gütermengen oder sogar die Gesamtheit von Gütern bestimmter Art als geschlossene Einheit zum Gegenstand unserer wirtschaftlichen Überlegung zu machen haben. Aber ich meine, die Rolle dieser „Gesamtwerteinheiten" ist von viel größerer erkenntnistheoretischer Bedeutung als ihnen v. Böhm zugesteht und vom Standpunkte der subjektivistischen Lehre aus zugestehen kann.

Die Einheiten sind eben jene sozialen Wertgefäße, von denen wir sprachen, und in deren Grenzen erst jener angebliche Großteil der subjektiven Wertschätzungen sich abspielt, ja die erst diese letzteren Schätzungen zu sozial bedeutsamen machen. Glaubt v. Böhm, mußte ich gegen ihn ausführen (letzthin Subj. S. 162) wirklich, daß, wie er sagt, die „Kasuistik des Grenznutzens" hier für das Verständnis den Schlüssel geboten hat? v. Böhm behauptet, es treffe da „der Grenznutzen des Vorrats schlechthin mit seinem Grenznutzen zusammen". Es liege aber nicht „etwa eine Ausnahme vom Gesetze des Grenznutzens vor", es fehle ihm nur wegen der Enge des Tatbestandes gleichsam der Spielraum für seine charakteristische Entfaltung. Es ist richtig, mußte ich erwidern, daß sich der „Grenznutzen" im Falle der Gesamteinheiten nicht „entfalten" kann, aber das kommt nicht von der Enge, sondern von der Weite des Tatbestandes und von der Enge des Grenznutzengedankens, der seine Erklärung sich angemaßt hat. Denn ganz abgesehen vom rein internen Betätigungsfelde der subjektiven Grenznutzenbetrachtung innerhalb des intimen Bezirkes der Privatwirtschaft, weiß man wirklich nicht, was der Grenznutzen

als solcher beispielsweise im Arbeiterlohnvertrage leisten soll. Derselbe hat eben zwei solcher Gesamtwerteinheiten zum Gegenstande, weil in ihm die Gesamtarbeitskraft (Tages- usw. arbeit) gegen diejenige Gesamtnahrungseinheit vertauscht wird, auf die der Arbeiter im Lohne seine Anweisung erhält. Wir sehen in der Praxis, wie sehr Unternehmer, Arbeiter und die Organisationen beider, im Tarifwesen z. B., darüber wachen, daß beide Gesamteinheiten zugunsten der einen oder der anderen Partei eine feste Umgrenzung erhalten. Von irgendwelcher Bedeutung kann die ganze Grenznutzenerwägung überdies nur beim Gegebensein eines Vorrats und zugleich eines Vorrats gleichartiger Güter sein. Davon ist im Falle unserer Gesamtwerteinheiten überhaupt keine Rede. Es fehlt jeder „Tatbestand“ hierfür. Die ganze Wertnutzenerwägung versagt, wie überall, wo eine Reihengleichung, wie sie doch v. Wieser forderte, im Geiste des Betrachtenden ausgeschlossen ist. Ein Gleiches ergab sich uns bereits oben bei der Kritik, die wir an die Konstruktion v. Böhms anlegten, an die Konstruktion des „Grenznutzens“ der umfassenden „unersetzlichen“ Gutseinheit eines ganzen Grundstückes usw.

Aber selbst in den Fällen, wo die Voraussetzung gleichen Vorrats gegeben sein möchte, tritt der Mangel einer brauchbaren Werteinheit empfindlich hervor. Als solche bezeichnet die Grenznutzenlehre bald „kleine und kleinste Teilquantitäten“ von Gütern, bald sprechen sie von Gütereinheiten, Exemplaren, Güterstücken, Getreidesäcken usw. Aber es kann und muß doch, je nach den zufälligen Umständen des einzelnen Verkehrsaktes, der zur Schätzung Anlaß gibt, die wegzugebende oder einzutauschende Quantität recht verschieden sein. Sollte dieser ganz verschiedene „Tatbestand“ für die Bemessung des Verkehrswertes ganz gleichgültig sein? Und wie sollen diese Erwägungen des Augenblicks eine für die Theorie irgendwie entscheidende „Resultante“ liefern? Wie soll gar bei der Ableitung des Wertes der komplementären Produktionsgüter sich eine solche brauchbare Resultante bilden, wenn die „wolkenhaft“ veränderlichen Augenblicksergebnisse der Schätzungen, der Güter des unmittelbaren Verzehrs, woraus sich nach dem Kostengesetze der Grenznutzenlehre die Werte der Produktivgüter gemäß der geschilderten Mondscheintheorie erst ableiten, schon selbst auseinanderfallen? Zu vgl. Subj. S. 161, 171.

v. Böhm und die anderen Grenznutzenlehrer geben überdies selbst zu, es könne „vorkommen, daß die Wertschätzung einer größeren Güterquantität mit der Wertschätzung der Gütereinheit derselben Art nicht harmoniert, indem die größere Quantität außer allem Verhältnis höher geschätzt wird“. So werde ein dem Kolonisten gemachtes Kaufangebot von 3 Sack oder 5 Sack Getreide ganz natürlich nur zu einer höheren Summe effektuiert werden können, als um welche er einen einzelnen Sack abgeben würde, da die Weggabe der größeren Quantität einen tieferen Eingriff in die Bedürfnisbefriedigung des schätzenden Subjekts mache. Verkaufe ich z. B. alle 5 Sack, und setze die Skala der Wichtigkeit, von der Erhaltung der Lebenskraft herab bis zur Papageienhaltung auf 5, 4, 3, 2, 1 an, den ganzen Ausfall an Nutzen also auf $5 + 4 + 3 + 2 + 1$, so sei diese Summe eben größer 5×1. Nur irrigerweise habe v. Wieser diese Rechnung (5×1) vorgenommen und damit die (oben besprochene) Verletzung des grundlegenden Fortfallgedankens verschuldet. v. Böhm gibt zu, daß sich die Schätzungen des Subjekts je nach dem Einzelfalle der

gegebenen Situation recht verschieden gestalten und daß deshalb überhaupt „die den subjektiven Wert begründenden Urteile sich ganz wohl wechselseitig ins Gehege kommen und sich überdecken (!). Das Gegenteil zu verlangen, heiße „die Quadratur des Zirkels zu verlangen“. Meinerseits möchte ich daher doch die v. Wiesersche Rechnung insofern für richtig halten, als die subjektiven Einzelschätzungen des Individuums mit den Werten des sozialen Verkehrs ohne Über- und Unterdeckung im großen ganzen reinlich harmonieren müssen, wenn sie Anspruch darauf erheben wollten, deren Resultante zu ergeben. Jedes Wirtschaftssubjekt muß als Glied des volkswirtschaftlichen Produktionsprozesses von Hause aus seine Schätzungen so einrichten, daß es sie hinterher bei der Liquidation auf dem großen Markte bewahrheitet findet. Fünf mal eins ist nun einmal fünf. Das ist Mathematik, wenn auch die einfache, die niedere. Alles andere ist ein Hexeneinmaleins.

Vergebens hat hier Schumpeter neuerdings einen Ausweg zu finden gesucht und zwar mit Hilfe der höheren Mathematik und der Infinitesimalmethode. Der Raum verstattet mir nicht, hierauf näher einzugehen. Ich verweise auf meine ausführlichen Untersuchungen im „R.-Ök.“ S. 288 ff. und auf die obigen, betreffend die Anwendung der Mathematik auf die Volkswirtschaftslehre. Mit dem Verhältnis der atomistischen Grenzeinheit zum Gesamtwert will es absolut nicht stimmen, der letztere ist zugegebenerweise um vieles, oft um ein Unendliches höher. Schumpeter will die Schwierigkeit durch die künstliche Unterscheidung von Wert und „Wertfunktion“ ausgleichen, „umsegeln“ sagt er. Er gibt zu, daß je nach der Variation der ausfallenden Gütermenge, der Gesamtwert, ebenso wie der Grenznutzen, ganz von den Umständen abhängig sei, welche diese Variationen bestimmen, die psychologischen Werttheoretiker hätten Recht mit ihren allgemeinen Gründen für die Suprematie des Werts, aber nur soweit die Wertfunktion gemeint sei. Wo sie den Gesamtwert meinen, seien ihre Ausführungen nur zum Teil einwandfrei, es bestehe tatsächlich eine Diskrepanz zwischen Wertsummen und Preissummen. Es sei allerdings die „große crux der Verteilungstheorie, daß die Wertskalen nicht addierbar sind“. „Aber was macht das,“ fährt er fort, „zu welchem Zwecke wäre eine solche Addition nötig?“ Immer Einzelakte seien in Frage. Wenn man seiner Lehre vorwerfen würde, eine „vitiöse Doppelrechnung“ anzustellen, so sage er: Das tun wir auch, die aufgestellten Sätze sollen ja nur (!) zum Ausdruck bringen, daß jedem der komplementären Güter jene Sorge zuteil werden muß, die dem gesamten Nutzeffekt entspreche. „Nur die Wertfunktion wollen wir mittels der Zurechnungstheorie ableiten.“ Und v. Böhm betont, es ist nun einmal so, von einer größeren Gütermenge hängt eben ein größerer Nutzen ab.

Ich nannte das den Eigensinn der subjektivistischen Betrachtung. Sie ist eben ganz unfähig, die Erkenntnis des sozialen Zusammenhanges um irgendeinen Schritt zu fördern. Die ganze subjektivistische Variationsmethode ist hierbei zur Unfruchtbarkeit verdammt. Für die Begründung der sozialen Gesetze sind auch nur soziale und konstante Größenmaße geeignet. Alle subjektivistischen Erwägungen haben nur Platz innerhalb dieser Maße. Das Individuum stände hilflos da, wenn es bei der Wertschätzung nicht zuvor gegebene feste Größen zur Seite hätte, einen gegebenen Marktpreis und ein gegebenes Geldeinkommen. Das sind die Fixa, von denen alle seine weiteren Erwägungen abhängen. Und diese Fixa sind aus heterogenen, sozialorganischen Gesetzen abzuleiten, aus den Sozialverhältnissen. Wert und Preis sind nur der Niederschlag, der Ausdruck sozialer Verhältnisse. Der Subjektivismus und die subjektivistischen Vorratsbetrachtungen kommen niemals über die Darstellungen äußerlicher Berührungen der Individualwirtschaften untereinander hinaus. Er vergleicht nur immer die eine, gegebene Wirtschaft mit einer anderen, bloß ausgedachten. Beide tauschen ihre Überschüsse gegeneinander aus. Aus einer ähnlichen Überschußbetrachtung erklärt sich

dann auch die völlig unorganische, unsoziale Art, in der die Subjektivisten den Äquivalenzgedanken zu bekämpfen pflegen. Von ihrem egozentrischen Blickwinkel aus sind die im Austausche für einander gegebenen Güterquanten eben keine Äquivalente, man tausche gerade, weil der einzutauschende Gegenstand für das Individuum einen größeren Wert wie das ausgetauschte Gut habe; die Gesetze des Tauschwerts und der ganze Anstoß zum Tausche seien geradezu aus der abweichenden, ja entgegengesetzten Schätzung der tauschenden Personen herzuleiten. Bei sozialer Betrachtung dagegen ist das Zustandekommen der Tauschgeschäfte in der zwingenden Anlage der Tauschgesellschaft selbst begründet, durch welche alle Glieder derselben, ob sie wollen oder nicht, zur Erzeugung von Tauschgütern für andere a priori gezwungen sind. Die individuellen Tauschakte des Marktes realisieren nur hinterher den gesellschaftlichen Arbeitsplan. Die subjektivistische Betrachtung kommt aus dem Schneckenhause der betrachteten Einzelwirtschaft nicht heraus. Sie schildert nur das unorganische Zusammenstoßen solcher „zonenbildenden" vieler Schnecken aufeinander. Ja auch für die Einzelwirtschaft wird sie mit ihrer Betrachtungsweise nicht fertig, sie vergleicht nur die gegebene Schneckenwirtschaft mit sich selbst, aber in reduzierter Gestalt, reduziert gerade um das zu schätzende Gut, sie glaubt den Wert dieses Gutes durch seinen gedachten Fortfall bestimmen zu können, also, wie ich schon ausführte, durch einen Ausbruch aus der maßgeblichen Wirtschaft in eine anders gestaltete mit abweichendem Besitze und infolgedessen ermöglichter anderer, geminderter Bedarfsbefriedigung. Ich nannte das zentrifugal und vom Thema, d. i. vom Gegenstande der Untersuchung abschweifend, da, wie v. Wieser mit Recht geltend macht, der Wert der Güter in der gegebenen Wirtschaft nach Maßgabe ihres ungestörten Besitzstandes zu bestimmen ist.

Ich muß hier, ungern, meine Betrachtungen über das Wertproblem abschließen. Alles Detail gehört in die eigentliche, in die spezielle Wirtschaftstheorie, ich bin ihm in meinen sonstigen Schriften nachgegangen. Was mir einer Volkswirtschaftsphilosophie obzuliegen schien, ist nur die Aufdeckung der Fäden, welche die Volkswirtschaftslehre mit der Philosophie im allgemeinen verbinden. Ich muß auch der Versuchung widerstehen, alle noch so interessanten Schlüsse zu ziehen, welche die Gesamtphilosophie als empfangender Teil ihrerseits aus den für sie bedeutsamen und lehrreichen Ergebnissen ziehen könnte, die ihr von der Volkswirtschaftslehre aus dem weiten Gebiete des materiellen Lebens dargeboten werden, von einem Gebiete, welches wie das der Volkswirtschaft in beide Reiche, in das der theoretischen wie der praktischen Vernunft, hineinragt.

Ich beschränkte mich darauf, die Philosophie nur als ein Hilfsmittel der volkswirtschaftlichen Erkenntnis ins Auge zu fassen, als ein Mittel für die Hervorstellung der letzten Grundlagen der nationalökonomischen Fachwissenschaft, wie dies schon in dem Untertitel der Schrift zum Ausdruck kommt: Versuch einer Volkswirtschaftslehre auf philosophischem Grunde. Ich bemühte mich, durchgehends nationalökonomisch zu bleiben und nicht die „obere Grenze" zu überschreiten, durch welche sich die Nationalökonomie von der reinphilosophischen Betrachtung abscheidet (vgl. oben S. 12 das abweichende Programm Simmels in seiner Philosophie des Geldes).

Ich verzichte deshalb auch, in dieser meiner Schrift den Faden weiter fortzuspinnen, der von dem Begriffe des Sozialen zur Ethik führt, und damit auf die eingehendere Darstellung der Volkswirtschaft als eines „ethischen Zweckgebildes". Ich muß darüber auf die hierauf zielenden Ausführungen in den vorangehenden Kapiteln dieses Buches, ferner auf die ausführlichen Darlegungen im „Zweck in der Volkswirtschaft" und in meiner letzten Abhandlung über „das Rein-ökonomische im System der Volkswirtschaft" verweisen, Conrads Jahrbücher, Bd. 57, 1919, S. 413 ff.

Es muß besonderer Arbeit vorbehalten bleiben, das ökonomische Wertproblem nach dieser Richtung zu erweitern, um von da aus den Weg zu einem höheren, allgemeinphilosophischen Problem zu gewinnen: die ganze Welt als das größte aller Wert- und Zwecksysteme zu begreifen, in dem das ökonomische Wertproblem nur einen Bestandteil bildet.

Abkürzungen anderer Schriften des Verfassers.

1. Die soziale Kategorie in der Volkswirtschaftslehre, Verlag von Puttkammer und Mühlbrecht, Berlin 1896. Abgekürzt: „S. K."
2. Der Zweck in der Volkswirtschaft oder die Volkswirtschaft als ethisches Zweckgebilde. Versuch einer sozialorganischen Begründung der Volkswirtschaft. Im selben Verlag 1909. Abgek.: „Zweck" oder „Zw."
3. Die Kritik des Subjektivismus an der Hand der sozialorganischen Methode, Conrads Jahrb. Bd. 48 S. 145 ff. Abgek.: „Subj."
4. Die Kritik des Objektivismus und seine Verschmelzung mit dem Subjektivismus zur sozialorganischen Einheit, ebenda Bd. 49, S. 145 ff. Abgek.: „Obj."
5. Die soziale Theorie der Verteilung und des Wertes, ebenda Bd. 55, 1918, S. 1 ff., 145 ff., 273 ff. Abgek.: „S. Th."
6. Das Rein-ökonomische im System der Volkswirtschaft, Conrads Jahrb. Bd. 57, 1919, S. 257 ff., 385 ff. Abgek.: „Rein-Ök."
7. Konjunktur und Aufschwung nach dem Kriege, Berlin 1917, Verlag Fr. Vahlen. Abgek.: „Konjunktur."

Namensverzeichnis

(mit Seitenangabe).

Namensverzeichnis

(mit Seitenangabe).

G Pätz'sche Buchdruckerei Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.

11. Bd.: **Eine Untersuchung über Natur und Wesen des Volkswohlstandes.** Von **Adam Smith.** Unter Zugrundelegung der Uebersetzung Max Stirners, aus dem engl. Original ins Deutsche übertr. von Dr. Ernst Grünfeld. Bd. 1. Zweite Anflage. (XVI, 352 S. kl. 8°.) 1920.
(Bd. 2 befindet sich im Druck.) Mk 12.—, geb. Mk 18.—

Inhalt: I. Die Ursachen der Vervollkommnung der Produktivkräfte der Arheit und die Ordnnng, nach welcher ihr Produkt sich natnrgemäß unter die verschiedeneu Volksklassen verteilt. 1. Die Arbeitsteilung. 2. Das Prinzip, welches zur Arbeitsteilung führt. 3. Die Arbeitsteilung hängt von der Ausdehnung des Marktes ab. 4. Ursprung und Gebrauch des Geldes. 5. Der wirkliche und der Nominalpreis der Waren, oder ihr Arbeitspreis und ihr Geldpreis. 6. Die Bestandteile des Warenpreises. 7 Der natürliche und der Marktpreis der Waren. 8. Der Arbeitslohn. 9. Die Kapitalprofite. 10. Lohn und Profit hei den verschiedenen Beschäftigungsarten von Arbeit und Kapital. 11. Die Grnndrente. — Besondere Abhandlung über die Veränderungen im Silberwerte während der letzten vier Jahrhunderte.

13. Bd.: **Der isolierte Staat in Beziehung auf Landwirtschaft und Nationalökonomie.** Von **Johann Heinrich von Thünen.** Neudruck nach der Ausgabe letzter Hand. (XII, 678 S. kl. 8°.) 1910. Mk 7.—, geb. Mk 10.—

Inhalt: I. Untersnchungen über den Einfluß, den die Getreidepreise, der Reichtum des Bodens nnd die Abgsben auf den Ackerbau ausühen. 1. Gestaltung des isolierten Staates. 2. Vergleichung des isolierten Staates und der Wirklichkeit. 3. Wirkung der Abgahen auf den Ackerbau. — II. Der naturgemäße Arbeitslohn und dessen Verhältnis zum Zinsfuß nnd zur Landrente. 1. Der isolierte Staat mit einer knltnrfähigen Wildnis umgehen in bezug auf Arheitslohn und Zinsfuß. — Anlage A: Berechnung der Unterhaltskosten und des Einkommens einer Tagelöhnerfamilie zu Tellow, von 1833—1817. — Anlage B: Bestimmnngen über den Anteil der Dorfbewohner an der Gutseinnahme.

14., 15. u. 16. Bd.: **Untersnchung über die Grundsätze der Volkswirtschaftslehre.** Eine Abhandlung über die Wissenschaft der inneren Politik bei freien Völkern, mit besonderer Rücksicht auf die Bevölkerung, Ackerbau, Handel, Gewerbe, Geld, Münzwesen, Zins, Umlanf, Banken, Börse, öffentlichen Kredit nnd Steuern. Von Sir **James Steuart,** Bart. Aus dem engl. Original ins Deutsche übertr. von A. John. 3 Bände. (Bd. I: XI, 350 S. Bd. II: III, 530 S. — Bd. III: VIII, 535 S. kl. 8°.) 1913—14.
Mk 22.50, geb. Mk 28.50

Steuarts klassisches Buch war seit sehr langer Zeit nicht mehr in deutscher Uebersetzung erschienen und daher so gut wie nicht mehr für den deutschen Leser vorhanden. Dabei handelt es sich hier wohl um die für ihre Zeit beste und vollständigste Uebersicht der Volkswirtschaft vom gemäßigt merkantilistischen Standpunkt aus und daher auch hente noch um ein wertvolles Lesehuch für den Jünger der Nationalökonomie.

17. Bd.: **Grundsätze der politischen Oekonomie mit einigen ihrer Anwendungen auf die Sozialphilosophie.** Von **John Stuart Mill.** Uebersetzt von Wilhelm Gehrig. In zwei Bänden. — Bd. I. (XXVIII, 739 S. kl. 8°.) 1913. (Bd. 2 ist in Vorbereitung.) Mk 9.—, geb. Mk 13.50

John Stuart Mills „Principles of political economy“ gilt mit Recht als ein klassisches Handbuch der Nationalökonomie, das auf die deutsche Wissenschaft von nachhaltigem Einfluß war. Es ist daher auch heute noch von großem Wert, dieses Werk, das alle Leistungen auf dem Gebiete der volkswirtschaftlichen Wissenschaft bis zu seinem letzten Erscheinen zusammenfaßte, im Original zu lesen.

19. Bd.: **Soziale Physik** oder: **Abhandlung über die Entwicklnng der Fähigkeiten des Menschen.** Von **Ad. Quetelet,** Direktor des Observatoriums in Brüssel. Uebersetzt von V. Dorn. Bd. I. (XXVI, 529 S. kl. 8°.) 1914. (Bd. 2 ist in Vorbereitung.) Mk 7.—, geb. Mk 9.—

Dieses zuerst 1835 erschienene Buch des Brüsseler Astronomen und Sozialpolitikers Ad. Quetelet war seinerzeit ein machtvoller Vorstoß zur Begründung „einer wahren Soziologie, einer allgemeinen Soziallehre, die auf ihre besondere Weise Begriff, Wesen und Gesetzmäßigkeit menschlicher Vergesellschaftung in ihrer Eigenart wissenschaftlich erschließen sollte“. Quetelet bedeutet einen epochemachenden Wendepunkt in der Entwicklungsgeschichte der Statistik und der Sozialwissenschaften überhaupt. Seine wissenschaftliche Leistung läßt sich dahin zusammenfassen, daß er allgemeines Interesse für die Idee erweckte, aus zahlenmäßigeu Massenbeobachtungen über Erscheinungen im menschlichen Leben Schlüsse von allgemeinem wissenschaftlichen Werte zu ziehen und die Resultate der praktischen Statistik zur Anwendung induktiver Forschnngsmethode bei sozialwissenschaftlichen Studien zu verwerten lehrte.

21. Bd.: **Der geschlossene Handelsstaat.** Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre, und Probe einer künftig zu liefernden Politik. Von **Johann Gottlieb Fichte.** (XXVIII, 130 S. kl. 8°.) 1920.
Mk 11.—, geb. Mk 16.—

——— *Die Sammlung wird fortgesetzt.* ———

Verlag von Gustav Fischer in Jena.

Die Preise erhöhen sich durch die auf der 1. Seite angegebenen Teuerungszuschläge.

Karl Rodbertus. **Darstellung seines Lebens und seiner Lehre.** Von **H. Dietzel,** Prof. der polit. Ökonomie an der Univ. Bonn. Zwei Abteilungen. (I: VI, 92 S. II: 240 S. gr. 8°.) 1886—1888. Mk 6.50

Henry de Saint-Simon. **Die Persönlichkeit und ihr Werk.** Von **Friedr. Muckle,** Doktor d. Philosophie. (VI, 384 S. gr. 8°.) 1908. Mk 8.—

Saint-Simon und die ökonomische Geschichtstheorie. **Ein Beitrag zu einer Dogmengeschichte des historischen Materialismus.** Von **Friedr. Muckle.** (VI, 45 S. gr. 8°.) 1906 Mk 1.20

Die Lehre Charles Fouriers. Von Dr. **Käte Asch.** 1914. (VII, 179 S. gr. 8°.) Mk 4.—

Inhalt: Einleitung. — I. Fouriers Kritik der bestehenden Gesellschaftsverhältnisse. II. Fouriers Philosophie der Geschichte. III. Die allgemeine Philosophie. IV. Die neue Gesellschaft als genossenschaftliche Organisation. V. Die Verwirklichung der Ideen Fouriers im Familistère de Guise. — Schluß.

Marxismus gegen Sozialismus. Von Dr. **Vladimir G. Simkhovitch,** Professor der Wirtschaftsgeschichte an Columbia University. Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Thomas Jappe. (XIV, 189 S. gr. 8°.) 1913. Mk 5.—, geb. Mk 7.—

Inhalt: 1. Die Rolle der Marxischen Werttheorie in seinem System. 2. Der Marxische Sozialismus im Umriß. 3. Die materialistische Geschichtsauffassung. 4. Die Konzentration der Produktion in Industrie und Landwirtschaft. 5. Vom Verschwinden des Mittelstands. 6. Die Verelendungstheorie. 7. Die gegenwärtige Lage der Lohnarbeiter. 8. Vorgeschichte der Marxischen Klassenkampftheorie. 9. Marxische Klassenkampftheorie. 10. Die Krisentheorie. 11. Die soziale Revolution und der naturnotwendige Zusammenbruch. 12. Zusammenbruch der Marxischen Werttheorie. 13. Marx' Stellung zur ewigen Gerechtigkeit.

Untersuchungen zur klassischen Nationalökonomie. Mit besonderer Berücksichtigung des Problems der Dnrchschnittsprofitrate. Von Dr. **Goetz Briefs,** Privatdozent a. d. Universität Freiburg i. Br. (VII, 283 S. gr. 8°.) 1915. Preis: 6 Mark.

Das vorliegende Buch will ein Beitrag zur kritischen und historischen Erkenntnis der Klassiker sein. Er beschäftigt sich zunächst mit der Entwicklung der Lehre vom Durchschnittsprofit und weist nach, daß diese Lehre ein Eckpfeiler der klassischen Schule war. Diesen Ausführungen folgt eine kritische Untersuchung über das Problem der Gewinnausgleichung .Im weiteren sucht Verf. die engen Beziehungen aufzuweisen, die zwischen der englischen ökonomischen wie anch knlturellen Wirklichkeit und der klassischen Schule sich spannen, wobei besonders Ricardo in ganz anderer Beleuchtung erscheint. Daran schließt sich eine Untersuchung über die Entwicklnng der sozialphilosophischen Voraussetzungen des ökonomischen Liberalismus in der klassischen Schule und die Wandlung zum Manchestertum.

Beiträge zur Geschichte der Nationalökonomie. Herausgegeben von Prof. Dr. **Karl Diehl** in Freibnrg i. Br.

1. Heft: **Die volkswirtschaftlichen Anschauungen der Scholastik seit Thomas v. Aquin.** Von Dr. Edmund Schreiber. (VIII, 246 S. gr. 8°.) 1913. Mk 7.50

2. Heft: **Die alten deutschen Kameralisten.** Ein Beitrag zur Geschichte der Nationalökonomie und zum Problem des Merkantilismus. Von Dr. K. Zielenzinger. (XIII 468 S. gr. 8°.) 1914. Mk 12.—

Ueber Ferdinand Lassalle und sein Verhältnis zur Fichteschen Sozialphilosophie. Von Dr. rer. pol. **Carl Trautwein.** (IV, 169 S. gr. 8°.) 1913. Mk 5.—

Abriß einer Geschichte der Theorie von den Produktionsfaktoren. Von Dr. **Johannes Müller.** (VII, 53 S. gr. 8°.) 1911. Mk 1.80

Inhalt: 1. Einleitung. 2. Die Merkantilisten und Physiokraten (Turgot. 3. Adam Smith. 4. J. St. Mill. 5. Sismondi. 6. Fr. List. 7. Rodbertus. 9. Karl Marx. 9. Die Gegenwart (Brentano).

Dogmengeschichte der Zurechnungslehre. Von Dr. **Warthold Mohrmann.** 1914. (VIII, 110 S. gr. 8°.) Mk 3.—

Inhalt: **I. Dogmengeschichte der Zurechnungslehre.** 1. Die Anhänger der Zurechnungslehre. (Die Entstehung der Zurechnungstheorie. Die Proportionalitätstheorien. Die Abhängigkeitstheorien. Die Schätzungstheorien. Die Produktivgutswerttheorien.) — 2. Die Gegner der Zurechnungstheorie. — **II. Kritik der Zurechnungstheorie.**

Das Eigentum in seiner sozialen Bedeutung. Von **Adolph Samter,** Königsberg. (XXIX, 504 S. gr. 8°.) 1879. Mk 9.—

Der Eigentumsbegriff. Von **Adolph Samter,** Königsberg. (35 S. gr. 8°.) 1878. Mk 9.20

Kapital und Zins. **Die Polemik zwischen Bastiat und Proudhon.** Mit Einleitung und in Uebersetzung herausgegeben von Dr. **Artur Mülberger.** (V, 232 S. gr. 8°.) 1896. Mk 3.60

Die Hilfe, vom 13. Sept. 1896: . . . Auf den Inhalt des von beiden Seiten mit glänzenden Waffen des Geistes und tiefem Wissen geführten Streites hier einzugehen, verbietet der Raum. Wer selbst zu dem Buche greift, um zu seiner Belehrung und Anregung dem Scharfsinn zweier der größten Denker bei dem zwischen ihnen entbrannten Streit bis in seine Tiefen zu folgen, der wird diesen Weg zwar mitunter mühevoll, aber dafür auch um so lohnender finden.

Wert und Kapitalprofit. Neubegründung der objektiven Wertlehre. (X, 229 S. gr. 8°.) 1916. Mk. 6.—

Inhalt: 1. Der statische Preis der Wertdinge niederer Ordnung. Der Wert. Objektive und subjektive Wertlehre. Die älteren objektivistischen Wertlehren. Die Probleme der Marktwirtschaft. Die Statik der Gesellschaftswirtschaft. Der statische Preis der Güter und Dienste. Der autogene Wert. — II. Der statische Preis der Wertdinge höherer Ordnung. Der Kapitalprofit. Distribution und „Zurechnung". Kapital und Profit. Boden und Grundrente. Antikritische Sicherung. — Schlußbetrachtung.

Eugen Dührings Wertlehre. Nebst einem Exkurs zur Marxschen Wertlehre. Von **Gerhard Albrecht,** Doktor d. Staatswissensch. (IV, 66 S. gr. 8°.) 1914. Preis: 1 Mark 80 Pf.

Das Recht auf Arbeit in geschichtlicher Darstellung. Von Dr. **Rudolf Singer,** Wien. (VI, 84 S. gr. 8°.) 1895. Mk 2.—

Jahrbücher f. Nationalökonomie, Februar 1896:

. . . Die gründlichste und beste Bearbeitung hat das in Rede stehende Problem durch die vorliegende Singersche Arbeit erhalten; diese Schrift ist wohl **als** das beste zu bezeichnen, was über dieses Thema geschrieben ist.

Begriff und Funktion des Kapitals. Kritik und Versuch einer Neubegründung der Kapital- u. Zinstheorie. Von Dr. **Karl Muhs** in Jena. (Abhandlungen des staatswissenschaftlichen Seminars in Jena. Bd. 15, Heft 2.) (VII, 104 S. gr. 8°.) 1919. Mk 7.—

Stolzmann

Grundzüge einer philosophie der volkswirtschaft

[illegible]

END OF

TITLE